Guy-François Delaporte

COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE
BIBLIOTHÈQUE

L'Harmattan

COMMENTAIRE
DE THOMAS D'AQUIN
SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

Ouverture philosophique

Collection dirigée par Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions, qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou… polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Anaclet BAMBALA MAZINA, *La résistance responsable dans le dépassement de la désobéissance civile. Repartir d'Etienne de la Boétie et de John Locke*, 2021
Marcel NGUIMBI, *Popper et l'Afrique, Applicabilité de la méthode du trial and error*, 2021
Benoît GUILLETTE, *La terreur du langage :la philosophie de Slavoj Žižek*, 2021.
Philippe FLEURY, *Fin de l'histoire, fin de la géographie*, 2021.
Pascal GAUDET, *Le fondement de la vie, la foi selon Kant,* 2021.
Lucien AYISSI, *Méditations philosophiques d'un confiné sur coronavirus. Suivies de dix méditations supplémentaires*, 2021
Daniel BLOCH, *Jacques Chevalier et Emmanuel Mounier : deux philosophes face à leur temps, La France d'entre les deux guerres*, 2021.
Pie-Aubin MABIKA, *Esthétique de la culture et du sens*, 2021.
Marc DURAND, *Théâtre et coup de théâtre chez Eschyle*, 2021
N'dré Sam BEUGRÉ, *Le soi et la singularité de la présence*, 2021.
Nizar MOUAKHAR, *Art et interférence*, 2021.
Bertrand DOSNE, *Platonisme mathématique et naturalisme*, 2021.
Paul VANCASSEL, *Une histoire des regards photographiques*, 2021
Paul VANCASSEL, *Penser les regards photographiques*, 2021
Frédéric BOVAGNE, *De la mort de Dieu à la guerre des dieux, L'ordre politique à l'épreuve du nihilisme, I*, 2021
Frédéric BOVAGNE, *De la mort de Dieu à la guerre des dieux, L'ordre politique à l'épreuve du nihilisme, II,* 2021
Thomas Balivet, *Mathématisation et philosophie de la connaissance de Galilée à Euler*, 2021.
Issoufou Soulé MOUCHILI NJIMOM, *Sciences et politique. Réflexions sur des fondements de la dynamique culturelle contemporaine*, 2020.

Guy-François Delaporte

COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN
SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

L'Harmattan

Du même auteur
Aux éditions L'Harmattan :

Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'Âme d'Aristote – 1999
Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la Démonstration d'Aristote – 2005
Physiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction Tomes I et II – 2008
Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction Tomes I et II – 2012
Seconds Analytiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction – 2014
Traité de l'Interprétation d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, (complément de Thomas de Vio dit Cajetan), Traduction – 2018

Autre éditeur :
Saint Thomas pour l'an 2000 – éd. Résiac – Montsûrs 1997

Sur internet :
« Grand Portail Thomas d'Aquin » - www.thomas-d-aquin.com

© L'HARMATTAN, 2021
5-7, rue de l'École-Polytechnique – 75005 Paris

www.editions-harmattan.fr

ISBN : 978-2-343-22827-3
EAN : 9782343228273

À Gilles Plante,
L'ami de Nouvelle France

GUIDE DE LECTURE DU *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

Avertissement

Nous avons déjà commis un ouvrage introductif au *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote* de Thomas d'Aquin[1]. Nous invitons à le découvrir pour une présentation classique de l'œuvre dont nous proposons la traduction. Nous ne reviendrons donc guère ici sur ce qui fut dit là.

Nous nous permettrons, en échange, des considérations plus personnelles – et donc plus discutables – sur une thèse centrale de l'œuvre : Tout le *Traité de l'âme* d'Aristote est construit comme un vaste essai de définition de l'essence de l'âme[2] et des différents types d'âmes, dont « *il faut considérer comme ils le méritent le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* »[3].

L'Arbre de Porphyre

Prenons les choses d'un peu loin, sans craindre l'anachronisme. Porphyre, ce jour de l'année 268 de notre ère – donc 600 ans après la rédaction du *Traité de l'âme*, par Aristote – où il entreprit l'écriture de son ouvrage de vulgarisation pédagogique *Isagogè* ou *Introduction,* avait-il prévu son succès plus que millénaire ? Avait-il imaginé les débats tonitruants à cette occasion ? La fameuse "Querelle des Universaux", qui traversa les siècles et demeure encore vivace aujourd'hui ?

---

[1] *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*, L'Harmattan, Paris, 1999.

[2] Peut-être est-ce la focalisation sur cet objectif qui a conduit Aristote à être bref (trop bref à notre goût !) sur des précisions possibles au sujet des facultés et opérations de l'âme et des âmes, et notamment de l'intelligence. Les questions relevant du thème de la « théorie de la connaissance » furent l'objet des développements certainement les plus importants et les plus approfondis chez les commentateurs d'Aristote, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à Avicenne, Averroès et Thomas d'Aquin.

[3] *Contre Averroès*, ch. 1, n° 15. Trad A. de Libera.

Nos conventions de références sont les suivantes : lorsque nous citons le *Commentaire du Traité de l'âme* de Thomas d'Aquin, dont nous proposons ici la traduction, nous notons simplement, par exemple : L II, l 4, n° 262, pour "Livre 2, leçon 4, numéro 262" ; pour les autres œuvres de Thomas d'Aquin, nous ajoutons en italique le titre de l'œuvre. Lorsque nous citons le *Traité de l'âme* d'Aristote, nous écrivons : Aristote, L II, ch. 2, 413b13 pour "Livre 2, chapitre 2, 413b13" ; la numérotation "413b13" renvoie à la numérotation des pages (413), colonnes (b) et lignes (13) du texte d'Aristote édité par Immanuel Bekker et universellement admise. Pour les autres œuvres d'Aristote, nous ajoutons en italique le titre de l'œuvre. Pour les autres auteurs, nous adoptons le référencement usuellement pratiqué pour une citation.

Pourtant, l'objectif avoué du livre était sans prétention : faciliter l'intelligence d'un traité ardu d'Aristote : *Les Catégories*, auprès d'un lectorat éclairé mais amateur, et singulièrement, auprès du sénateur romain Chrysaore, à qui il était dédicacé. Peut-être ce livre avait-il aussi le projet plus secret de faire pièce aux attaques virulentes de Plotin contre Aristote. Peut-être enfin n'aurait-il pas eu ce destin s'il n'avait été traduit en latin et commenté par Boèce 250 ans plus tard, pour devenir le premier manuel de logique répandu à travers toute l'Europe médiévale et moderne.

C'est effectivement un exposé court mais dense, d'un abord simple, parfaitement organisé, où le progrès de la connaissance est linéaire, d'évidence en évidence ; ce ne fut pas pour rien dans son succès. Un parfait polycopié d'initiation qu'on lira encore avec profit de nos jours. On le trouve sans difficulté sur internet en grec, en latin et en français (et en d'autres langues, bien évidemment).

Porphyre eut l'habileté (pensait-il) de déclarer d'entrée de jeu qu'il voulait éviter toutes les questions philosophiques "qui fâchent", pour se limiter à un pur point de vue logique. Mais voilà, il a dû pour cela les formuler, ces fameuses problématiques à mettre de côté, et, comme on pouvait s'y attendre, les philosophes n'ont, le plus souvent, voulu débattre que de ce que lui voulait précisément taire[4]. Ce jeu de questions a même reçu le nom de "Questionnaire de Porphyre", à la source de ladite "Querelle des Universaux".

Saint Thomas tenait Porphyre, qu'il connaissait à travers Boèce, pour une autorité de premier rang en logique (même s'il fut un violent adversaire du christianisme). Il le cite fréquemment dans ses commentaires de l'Organon d'Aristote.

Pourtant, ce qui nous intéresse présentement, ne se trouve ni chez Thomas d'Aquin, ni chez Aristote, ni même chez Porphyre, mais est connu à travers les âges sous le nom d'"Arbre de Porphyre". Par "Arbre", il faut entendre un schéma d'organisation de concepts ou d'objets selon des divisions

[4] Porphyre écrit dans l'*Isagogè* Ch. 1, § 2 : « Tout d'abord concernant les genres et les espèces, la question de savoir s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, ou, à supposer qu'ils existent, s'ils sont des corps ou des incorporels et, en ce dernier cas, s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux, voilà des questions dont j'éviterai de parler, parce qu'elles représentent une recherche très profonde et qu'elles réclament un autre examen, beaucoup plus long » (Trad. A. de Libera, *Isagogè, Introduction, traduction et not*es, Paris, Vrin 1998).

intrinsèques successives. Visuellement, il se présente sous la forme d'un sapin, pointu en son sommet et s'élargissant vers le bas par ramifications successives de branche en branche. Sans doute parlerions-nous davantage d'organigramme ou d'arborescence de nos jours. Cette façon de classer rejoint d'ailleurs les méthodes cladistiques et taxonomiques de la biologie contemporaine, ainsi que les analyses informatiques et beaucoup d'autres domaines de réflexion.

On ne trouve pas ce schéma chez Porphyre, avons-nous dit, mais il s'extrait aisément de l'*Isagogè*, notamment des chapitres 2 et surtout 3. L'auteur veut organiser le classement des notions répondant aux questions que se pose un chercheur devant un objet qu'il étudie : De quoi s'agit-il ? d'un animal ?, d'un virus ?, d'un métal ?, etc. Comment est-il ?, grand ?, lourd ?, rapide ?, bleu ou rouge ?, etc. De quoi est-il capable ?, de se déplacer ?, d'aimanter ?, de dissoudre ?, etc. Comment réagit-il ?, à la flamme ?, au choc ?, à la lumière ?, etc. etc.

On comprend que les réponses à ces questions n'ont pas toutes la même valeur, que les unes sont plus fondamentales et d'autres plus anecdotiques. Pour un corbeau, être noir, par exemple est moins essentiel qu'être oiseau, car si tous les corbeaux sont des oiseaux noirs (sauf exception rarissime), tout ce qui est noir n'est pas corbeau ni même oiseau. Être noir n'est donc pas un critère précis pour qualifier un corbeau. D'ailleurs, oiseau non plus, n'est pas suffisant, mais chacun voit intuitivement que cette dernière note cerne davantage la nature précise du corbeau. Dans un premier temps, par conséquent, à l'occasion de ce questionnement tous azimuts, le chercheur fait se succéder les qualifications qu'il peut découvrir dans une sorte de "brainstorming" heuristique, au hasard de ses inspirations, de ses observations et de ses réflexions. Mais elles ne deviennent explicatives qu'après avoir été triées selon un ordre défini.

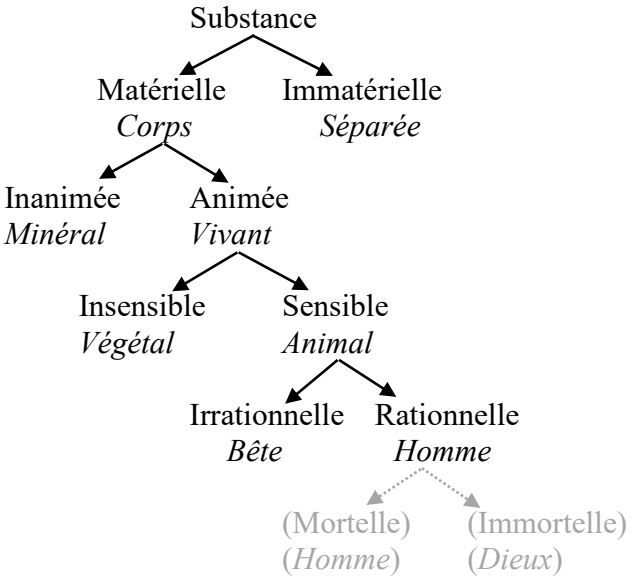
Porphyre donne trois critères de classement. Il distingue tout d'abord les caractéristiques qui qualifient un sujet en le rendant "autrement" ; par exemple, un grand homme est "autrement" qu'un petit homme ; un nez camus est "autrement" qu'un nez aquilin, etc. Grand et petit, camus et aquilin sont donc des caractéristiques qui rendent "autrement" un même sujet donné.

Au sein de ce critère, il distingue encore entre les différences séparables et les différences inséparables. Être grand ou petit, par exemple n'est pas propre à l'homme, et sera donc dit séparable à son égard, tandis qu'être

camus ou aquilin est propre à celui qui possède un nez, c'est-à-dire à l'homme, et lui est donc inséparable. Les différences inséparables sont plus proches, on le voit, de la nature fondamentale de quelque chose, que les différences séparables.

Mais Porphyre insiste aussi sur les caractéristiques qui rendent "autre". Celles qui rendent "autrement", nous l'avons vu, s'attribuent à une même sorte de sujet. Le nez reste un nez, qu'il soit aquilin ou camus, et l'oiseau, un oiseau, qu'il soit noir, blanc ou coloré. En revanche, une caractéristique comme "vivant" introduit une différence essentielle entre les êtres qui la reçoivent, et ceux qui ne l'ont pas. Un être animé est "autre" qu'un inanimé, et pas seulement "autrement", car ce ne peut pas être une même sorte de sujet qui soit tantôt vivant et tantôt inerte selon les spécimens. Il n'existe pas de corbeau minéral, ni de pierre vivante.

C'est à classer ce dernier genre de différences – rendre un être autre – qu'est destiné l'Arbre de Porphyre. Voici à quoi il ressemble :



Au sommet, la notion de "substance". C'est un concept des plus généraux, synonyme de "quelque chose de concret", qui se distingue des autres "quelque chose de concret" par son identité, son unité et son indépendance intrinsèques. Un caillou est une substance, un arbre, un nuage, un homme sont encore des substances, les anges et Dieu le seront aussi, s'ils existent. Alors que la couleur bleue ou le nez ne le sont pas, car ils n'ont pas la pleine autonomie d'existence nécessaire. Le bleu est le bleu d'une surface,

et le nez celui d'un visage humain, tandis que le caillou ne doit son existence à rien d'autre qu'à lui-même ; il est séparable des autres cailloux, de la terre où il repose et de tout son environnement.

La suite de l'arbre vise à distinguer entre substances "autres" et "autres", en descendant par palier depuis les différences les plus générales jusqu'aux plus précises, sans jamais laisser échapper d'élément. C'est d'ailleurs pour satisfaire à cette exigence d'exhaustivité, que les différences sont exprimées une fois positivement et une fois négativement. Entre l'affirmation et la négation, il n'y a pas d'intermédiaire. Il n'y en a pas, par exemple, entre corporel et incorporel, car ou bien une substance est corporelle, ou bien elle ne l'est pas, sans troisième choix possible.

Observons la structure de cet arbre. Il commence par diviser les substances en "substances corporelles" et "substances incorporelles". Ce choix présuppose évidemment d'admettre l'existence d'au moins une substance incorporelle, telle qu'on la découvre dans la *Physique* et surtout la *Métaphysique* d'Aristote. Nous considérerons ce point acquis, mais nous aurions pu tout aussi bien le refuser sans qu'il y ait d'impact sur le reste. L'arbre commencerait tout simplement à l'étape suivante : "substance corporelle".

Puis s'enchaînent les degrés d'existence : animé / inanimé, sensible / insensible, rationnel / irrationnel[5]. À chaque degré s'attache deux sous-espèces. La différence matériel / immatériel engendre au sein du genre substance les sous-espèces "corps" et "substance séparée". La différence

[5] Nous laisserons de côté la distinction finale mortel / immortel, qui pose un problème de cohérence ; c'est pourquoi nous l'avons mise en grisé sur le schéma. Par corps immortel, il faut peut-être entendre les astres, dans la conception antique de l'Univers. Mais ces corps célestes ne sont conçus ni comme biologiques ni comme animaux, mais comme de purs corps intelligents et incorruptibles. C'est pourquoi ils s'intègrent mal dans la logique du schéma. Certains platoniciens, d'après saint Thomas, soutenaient aussi la présence d'animaux rationnels au corps subtil, imperceptible et incorruptible, qu'ils nommaient démons. Ceux-là, s'ils existent, s'intègrent mieux au graphe, mais demeure la question de leur biologie (alimentation, reproduction, …). Les uns et les autres jouissaient d'un statut divin, d'où l'appellation de "dieux" au pluriel et sans majuscule.

animé / inanimé[6] engendre au sein du genre "corps"[7] les sous-espèces "être vivant" et "minéral". La différence sensible / insensible, les sous-espèces "animal" et "végétal" au sein du genre vivant. La différence rationnel / irrationnel engendre les sous-espèces "homme" et "bête" au sein du genre animal. Un homme est donc un animal (son genre immédiat) doté de la différence rationnel, ou encore une substance (son genre le plus lointain) dotée des différences corporelle – animée – sensible – rationnelle[8].

On peut remarquer que les grandes familles de sciences se distinguent selon ce schéma. Tout ce qui est corporel relève des sciences physiques fondamentales ; tout ce qui est vivant relève de la biologie ; tout ce qui est sensitif et émotif relève de la zoologie, de l'éthologie et des différentes disciplines consacrées à l'animal et à ses mœurs – on pourrait aussi ajouter les neurosciences ; enfin, tout ce qui est rationnel relève des sciences humaines. Il faut évidemment comprendre que les sciences physiques s'occupent de tout ce qui est corporel, y compris donc les êtres vivants, les animaux et les hommes, mais du seul point de vue de leur corporéité. Il en va de même des autres disciplines. La biologie considère aussi bien les plantes que les animaux ou les hommes, mais du point de vue des opérations végétales que sont l'entretien du corps, la croissance, la reproduction et le dépérissement. L'éthologie porte sur le comportement des bêtes mais aussi de l'homme au regard de son animalité.

Notons également qu'à chaque étape (sauf la première), la différence positive produit un être plus complexe et plus riche que ne le fait la différence négative. Il est plus riche d'être un végétal que d'être un simple

[6] Un être animé est un être vivant – végétal, animal ou homme – doté d'une âme qui le fait vivre. Telle est la conception antique et philosophique de l'âme, qu'il ne faut évidemment pas confondre avec la vision chrétienne. Les deux ne sont pas incompatibles, mais la philosophie de l'âme est beaucoup plus prosaïque. Pour Aristote, la carotte, qui est un être vivant, a une âme, et de même le lapin, alors que la pierre n'en a pas.

[7] "Corps" fut d'abord sous-espèce dans le cadre de la division du genre "substance", mais est devenu genre dans le cadre de la division subséquente produisant les sous-espèces "êtres vivants" et "minéraux", et ainsi de suite au fur et à mesure de la descente de l'Arbre de Porphyre. Ce qui était espèce d'un genre supérieur devient genre d'espèces inférieures.

[8] Aristote, *Topiques*, L VI, ch. 5, 143a23.

minéral[9], d'être un animal que d'être un végétal, et d'être un homme que d'être un animal. C'est logique, car la différence positive attribue au sujet un caractère supplémentaire que précisément la différence négative lui refuse.

Ce schéma pourrait donc très bien s'interpréter dans une perspective évolutionniste : puisque minéraux et végétaux ont en commun d'être des substances corporelles, il suffirait qu'apparaisse, pour une raison ou pour une autre, un embryon d'animation dans la grande danse des minéraux au sein de l'Univers au cours de milliards d'années d'existence, pour que naissent les premiers végétaux. Le schéma prouve, en effet, qu'il n'est pas incompatible d'être végétal et d'avoir la corporéité en commun avec les minéraux. C'est l'existence d'une communauté de racine qui milite en faveur de la théorie évolutionniste. Et de même pour les degrés suivants.

Mais il peut tout autant s'interpréter dans une perspective antiévolutionniste, en affirmant qu'à chaque embranchement, s'ajoute une différence qui ne vient pas de l'étape précédente, puisqu'une partie de l'étape suivante en reste privée. Autrement dit, les minéraux sont des corps et rien d'autre, tandis que les végétaux sont des corps qui ont en outre une animation. Cette dernière ne peut donc pas venir du fait d'être corps, car les minéraux qui ne sont que corps, ne sont pas animés. Et de même pour les étapes suivantes.

Ces réflexions, qui restent dialectiques et tout à fait discutables, ne visent qu'à illustrer l'actualité de la démarche de Porphyre et l'intérêt que nous pouvons y porter aujourd'hui. Poursuivons notre analyse, et remarquons le choix des différences positives et négatives. Pourquoi diviser les substances corporelles en "animées" et "inanimées" ? Pourquoi n'avoir pas préféré, par exemple "constantes" et "non-constantes" ? En effet, les minéraux ne connaissent aucune maturation, aucune reproduction ; ils ne meurent pas non plus, mais demeurent constants dans leur état d'être, contrairement aux êtres vivants qui s'alimentent, croissent, se reproduisent et meurent. Les premiers sont intrinsèquement constants, et les seconds intimement inconstants. Ce serait donc aux minéraux qu'il faudrait attribuer une différence positive : être constant, et aux vivants une différence négative : être inconstant.

---

[9] *Minéral* : « *Élément constitué de matière inorganique (opposé à végétal)* ». Dictionnaire *Le Robert*, https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mineral. Par symétrie, le végétal jouit donc d'une organicité dont est dépourvu le minéral.

Mais au fond, ne sommes-nous pas là en train de jouer sur les mots ? Car qu'entendons-nous par "constant" en l'occurrence, si ce n'est "dénué de changement intrinsèque", contrairement aux corps vivants qui en sont pourvus ? Sous un adjectif positif se cache en fait une notion négative. Parce que le vivant est un corps, comme le minéral, mais avec des caractéristiques supplémentaires dont ne jouissent pas les minéraux, alors que l'inverse n'est pas vrai, sa différence ne peut qu'être positive et celle du minéral ne peut qu'être négative en comparaison, quel que soit le vocabulaire, positif ou négatif, utilisé pour les signifier. Porphyre réfléchit en logicien et non en grammairien ; il s'intéresse aux notions, pas aux mots.

Dernière considération sur l'Arbre de Porphyre (qui en mériterait beaucoup d'autres, et d'abord de s'interroger sur sa fidélité à la pensée d'Aristote[10]), intéressons-nous à la lignée des différences négatives : incorporel (conservons-le), inanimé, insensible, irrationnel, immortel (intégrons-le). Pourquoi sommes-nous impuissants à donner une différence positive, alors que la nature des êtres que nous qualifions ainsi est, quant à elle, positive ? Pourquoi ne parvenons-nous pas à attribuer à minéral, à plante, à bête et à astre ou à démon, une différence positive qui exprime pleinement leur être ? Quelle est la caractéristique faisant d'une bête autre chose qu'un homme ? Car si bête et homme sont des animaux et que l'homme est un animal rationnel, au contraire de la bête, alors la bête qui a une nature positive, ne serait-elle pas un animal "ainsi" au contraire de l'homme ? Mais quel serait cet "ainsi" ? Ne serait-ce pas cet "ainsi" qui expliquerait par exemple, la grande différence entre la biologie animale et la biologie humaine, qui justifierait qu'un vétérinaire ne soit pas un médecin et réciproquement ?

Une explication possible[11] pourrait être que l'homme attribue à la substance corporelle une différence positive parce que lui-même en est une ; parce qu'il vit, expérimente et conçoit de l'intérieur ce qu'est être un corps. Et il donne une différence négative à la substance incorporelle parce que, sans expérience intime de ce qu'elle pourrait être, il est incapable de la caractériser positivement. Il peut seulement dire ce qu'elle n'est pas, par rapport à ce qu'il sait être une substance corporelle : avoir volume,

[10] Voir à ce sujet : A. de Libera, *Isagogè, Introduction, traduction et notes*, Paris, Vrin 1998, Introduction *passim.*

[11] C'est du moins notre thèse.

dimensions, consistance et emplacement. Une substance incorporelle est une substance sans volume, ni dimensions, ni consistance, ni emplacement.

Il en va de même d'animé / non-animé. L'homme expérimente en lui toutes les facultés biologiques exercées par les plantes et les animaux, dont la plus impressionnante est la fonction de reproduction, totalement absente des minéraux. Il connaît ces opérations parce qu'il les exerce naturellement et pour une large part involontairement. C'est ainsi qu'il conçoit de l'intérieur ce qu'est être animé. Mais n'ayant jamais vécu l'état de pierre, il est impuissant à exprimer quelle pourrait être la nature positive d'une pierre. Il sait seulement, l'ayant constaté, qu'un minéral est, tout comme lui, un corps, mais ne vit pas, car il ne pose aucune des opérations vitales essentielles dont lui-même est capable.

À nouveau, comme il est un corps vivant sensitif, l'homme ne peut savoir ce que sont l'être et la vie d'un pur végétal privé de sensations et de passions. Comme il est un animal rationnel, il n'a pas d'idée positive de ce que serait la bestialité.

On voit donc que l'Arbre de Porphyre est avant tout l'expression de la connaissance intime de la nature des choses dans la mesure et dans les limites strictes où nous la partageons dans notre propre être[12]. La formulation par l'intelligence humaine de l'essence des choses est donc fonction de ce qu'elle peut en savoir à l'intime de sa propre existence. Nous savons de façon très certaine et très intime que l'essence de l'animal se définit comme "vivant sensible", ou encore : "substance - corporelle - animée - sensible". Mais nous n'en savons pas plus. C'est pourquoi l'Arbre de Porphyre ne subdivise que les différences positives. Il est impuissant à le faire pour les négatives. Nous ne connaîtrons jamais l'essence même des différentes espèces de minéraux, de végétaux ni de bêtes. Il est important d'insister sur ce dernier point. C'est ce qu'expriment Aristote et Thomas d'Aquin lorsqu'ils écrivent que le plus souvent, nous ne connaissons pas les essences[13]. Et de celles que nous connaissons, notre savoir se limite au contenu de l'Arbre de Porphyre, c'est-à-dire à une appréhension définitivement très confuse et grossière, au moins pour tout ce qui n'est pas l'homme, c'est-à-dire nous-même ; mais en échange, une appréhension très certaine.

---

[12] Voici un élément de réponse au *Questionnaire de Porphyre* et notre contribution à la *Querelle des Universaux*.

[13] « Nous ignorons les principes essentiels des choses ». L I, l 1, n° 15.

C'est ainsi que cet arbre, tout en exprimant notre connaissance la plus sûre et la plus existentielle de l'essence des choses, détoure aussi les frontières infranchissables de la clarté et de la précision dont notre intelligence est capable de l'intérieur. Vouloir aller plus loin dans la connaissance et le détail demande de se rabattre sur des points de vue extérieurs, faits d'observations et de raisonnements à partir de l'écorce du réel, car c'est elle, désormais, qui nous est plus accessible et plus connue. Alors commence la recherche scientifique.

Intuition de l'âme

Il est temps d'enraciner cet arbre dans le champ de nos considérations, celui de la définition de l'âme qu'Aristote s'efforce de formuler tout au long du *Traité de l'âme*, que Thomas d'Aquin commente ligne à ligne et qui fait l'objet de notre présente attention.

Dès l'ouverture de son commentaire, saint Thomas donne, à la suite d'Aristote[14], deux critères de valeur d'une science : la noblesse de son sujet et la certitude de sa méthode. Autant l'on peut comprendre la haute valeur du *Traité de l'âme* en raison de son domaine d'étude, à savoir l'âme et singulièrement l'âme humaine dont on soupçonne qu'elle pourrait être immortelle, autant on est en droit de s'étonner de voir qualifier cette science de "très certaine". Sommes-nous si sûrs, seulement, d'avoir une âme ? Pourtant, cette question paraît si anecdotique aux yeux de Thomas,

[14] Aristote …, saint Thomas …, les aristotéliciens non-thomistes comme nombre de néo-thomistes s'ingénient à établir une distance la plus large possible entre les deux penseurs ; sans doute pour gagner une place au soleil en son mitan. Si en effet, Aristote a presque tout dit de la philosophie, comme le pensait saint Thomas, et si Thomas a tout dit d'Aristote, comme le pensent de vénérables thomistes, alors comment se faire un nom dans l'aristotélisme ou le thomisme ? Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, les modes et les écoles se succèdent à grande vitesse à la suite d'une présumée découverte attribuée à tel ou tel mentor, pour imposer du nouveau dans l'ancien : analyse historique, génétique, essentialiste, existentialiste, analytique, transcendantale, platonicienne, anti-platonicienne, néo-platonicienne, statistique, linguistique, matérialiste, spiritualiste, intellectualiste, kantienne, hégélienne, heideggérienne, wittgensteinienne, etc., etc. Sans compter ceux, aristotéliciens ou thomistes, pour qui Thomas a ni plus ni moins subverti Aristote d'alpha en oméga. L'étude des dépassements de Thomas vis-à-vis de la pensée d'Aristote est certes très enrichissante, mais ceux qui s'y sont essayés ont le plus souvent négligé l'étude des apports d'Aristote à la philosophie de Thomas, ce qui fausse évidemment la balance. Dieu nous préserve de la prétention à la nouveauté et à l'originalité. Parfois, donc, nous attribuerons à Aristote ce qui n'est en fait qu'un développement chez Thomas, mais sous-entendu chez le premier, sans chercher à préciser davantage.

qu'il y répond de façon lapidaire et entre parenthèses : « *(Tout un chacun peut expérimenter en lui la présence de son âme qui le fait vivre)* »[15] renvoyant ainsi à l'expérience subjective interne.

C'est donc ici que nous nous greffons à l'Arbre de Porphyre. Nous avons, en effet, dit que ses divisions étaient très certaines, parce qu'elles reposaient toutes sur l'intuition de nous-même, de sorte que notre intelligence pouvait en appréhender l'essence de l'intérieur.

Toute la scientificité du traité repose donc au départ sur cette expérience interne fondatrice de se sentir vivant et animé en raison d'un principe efficient que l'on nomme âme[16]. Nous parlons de "principe" car nous avons l'intime conviction de l'unité indivisible de notre personne. C'est nous-même, tout entier et uniment, qui avons faim ou soif, qui voulons atteindre tel ou tel endroit. C'est nous-même, qui voyons ce bolide de course à la couleur rouge sang, et dans une unique impression d'ensemble, entendons son rugissement, respirons son odeur d'huile brûlée et ressentons sous nos mains la vibrante chaleur du capot. « *Ventre affamé n'a pas d'oreille* », dit-on encore pour exprimer la communication vitale des besoins biologiques primaires avec le sens de l'ouïe, et au-delà, avec la voix de la raison, que l'affamé n'entend plus. Et chacun connaît les difficultés à réfléchir avec sérénité lorsqu'on s'est heurté le petit orteil au pied de la table de nuit. On pourrait multiplier à l'infini les exemples d'interactions entre toutes les composantes de l'organisme humain. Nous savons en nous-même que malgré son extrême complexité organique et la très grande variété de ses facultés et opérations, notre personne naît d'un foyer unique et radical. C'est lui que nous appelons âme. L'âme est principe d'unité et de vie de la personne dans toutes ses dimensions.

Cette expérience interne conduisit les anciens philosophes, prédécesseurs d'Aristote, à concevoir presque spontanément l'âme comme un principe de connaissance et de locomotion[17], et sans doute un principe très subtil,

[15] L I, l 1, n° 6.

[16] « L'animé se distingue de l'inanimé dans le fait de vivre. L'âme est principe de vivre. Les êtres animés vivent, en effet, tandis que les inanimé ne vivent pas ». L II, l 3, n° 256.

[17] « L'animé diffère de l'inanimé par deux caractères principaux : le mouvement et la sensation. Et ce sont aussi, approximativement, ces deux conceptions que nous ont transmises nos prédécesseurs au sujet de l'âme ». Aristote, L 1, ch.2, 403b26.

voire immatériel[18]. Prendre connaissance du monde extérieur et de son peuplement et pouvoir s'y déplacer à volonté nous paraissent, en effet, être les activités les plus élevées de notre vie naturelle, celles que nous ne partageons qu'avec les animaux les plus évolués. Voilà ce que nous appelons vivre au plus haut point, et nous nommons âme ce foyer intime à la source de nos réflexions et de nos agissements[19].

C'est une vision de l'âme par le haut, par ce qu'elle a de plus noble, au point qu'Aristote nous met en garde contre un défaut lourd de conséquences : il ne faudrait pas se limiter à étudier la seule âme humaine[20]. Défaut très actuel de penseurs qui ne savent plus parler que de l'homme, mais abstrait de son environnement terrestre et cosmique. Défaut que déjà Aristote reprochait à Socrate[21]. Défaut qui découle spontanément de la focalisation sur la seule expérience interne. Au contraire, écrit Aristote, « *il faut rechercher quelle sorte d'âme appartient à chaque espèce d'être, l'âme de la plante, celle de l'homme ou celle de la bête* »[22].

La nécessité de lancer cette alerte laisse penser qu'au fond, c'est en nous-même seulement que nous reconnaissons spontanément une âme par conviction intime, mais nous ne l'attribuons à d'autres êtres, l'homme y compris, que par rebond et après réflexion, parce que nous observons, d'un regard extérieur cette fois, qu'ils mangent, se développent, se reproduisent et meurent, tout comme nous ; et comme nous encore, certains – les animaux supérieurs – prennent connaissance de leur environnement et s'y déplacent librement. Alors que d'autres réalités naturelles comme les pierres ou les métaux nous paraissent totalement dépourvues de ce type d'opérations et donc ne pas vivre. L'expérience interne, par conséquent, ne franchit pas le seuil de la subjectivité et ne peut servir que de bref point

[18] « Ils ont cru, non sans raison, que ce qui est naturellement moteur fait partie des principes. D'où l'opinion est venue à certains philosophes que l'âme est feu, car le feu est le plus subtil et le plus incorporel des éléments ». Aristote, L 1, ch.2, 403b26.

[19] Nous parlons, bien entendu, de la vie naturelle de l'homme, et laissons de ce fait de côté toute son activité créatrice, productrice et civilisatrice, qui exprime bien davantage le génie humain, mais ne relève plus de la seule nature.

[20] « C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine » Aristote, L 1, ch. 2, 402b4.

[21] « Socrate se laissa influencer par l'opinion à la mode en son temps qu'il ne pouvait y avoir de science des sensibles, et refusa de connaître quoi que ce fut de la nature des choses. Il se consacra entièrement aux questions morales ». *Commentaire de la Métaphysique*, L I, l 10, n° 152.

[22] Aristote, L II, ch. 3, 414b33.

de départ, quoiqu'essentiel, pour faire place au plus vite à l'observation externe, après en avoir fondé et la légitimité et le besoin.

Comment définir ?

Le point étant fait sur l'expérience subjective, nous pouvons suivre Aristote dans son processus de définition objective de l'âme et des âmes, qui est l'intention de son traité[23].

Mais on sait que chez le Philosophe[24], la question de la définition est à la fois des plus essentielles, des plus difficiles et des moins explicitées. Nous manquons cruellement d'un "*Traité de la définition*" de la main d'Aristote. Celui-ci aborde la question en de multiples endroits, dont le livre qui nous intéresse, mais nous ne trouvons pas trace d'une vision d'ensemble de la définition pour elle-même et non dans un contexte où elle est partiellement exploitée à d'autres fins[25].

Définir, c'est formuler l'essence même de ce qu'est telle chose ou telle caractéristique. C'est dire ce qu'est, par exemple, une statue, un lapin ou une éclipse. Non pas donner un signe de reconnaissance, comme dire d'une statue qu'elle est de marbre, ou d'un lapin qu'il a de grandes oreilles, ou de l'éclipse qu'elle blesse le regard de l'observateur. Toutes ces affirmations sont vraies et suffisent à reconnaître ce dont on parle, mais n'expriment pas l'essence même des choses. Admettons, par exemple, de définir (à l'emporte-pièce) l'essence d'une statue comme "une représentation en relief" ; celle d'un lapin comme "une bête" (terme qui, nous l'avons vu, désigne l'essence mais à distance, et reste insuffisant) ; celle d'une éclipse comme "l'ombre portée sur la lune par l'interposition de la terre entre elle et le soleil".

---

[23] « L'objet de notre investigation est d'étudier et de connaître sa nature [de l'âme] et sa substance ». Aristote, L I, ch. 1, 402a7.

[24] "Le Philosophe", surnom que Thomas attribue aisément à Aristote, indiquant ainsi la place éminente, et pour ainsi dire unique, qu'il lui attribuait en philosophie.

[25] Notamment : Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 3 à 10 ; *Topiques*, L VI et VII ; *Métaphysique*, L VII, ch. 12 ; *Traité de l'âme*, L I, ch. 1, 402a6 - 403b18. Voir aussi les exemples de définition de la nature, du mouvement, du lieu et du temps dans les *Physiques*. Saint Thomas ne nous livre pas davantage de "*Traité de la définition*", mais en commentant ces passages d'Aristote, il est prolixe en remarques méthodologiques à ce propos. Nous renvoyons à nos traductions des *Commentaires* de Thomas d'Aquin sur les œuvres en question, aux éditions de L'Harmattan, https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=5571.

Admettons toujours que ces dernières expressions désignent le cœur même des choses et des phénomènes. C'est alors ce cœur qui explique toutes les propriétés de l'objet défini. Parce que la statue est une représentation en relief, on choisira une matière plutôt solide, comme le marbre, mais sans exclusive ; parce que le lapin est une bête, il a des oreilles ; parce que l'éclipse est un phénomène lumineux intense, son aura blesse la vue.

Une bonne définition convient donc à tous les spécimens de l'espèce définie sans préjuger de leurs caractéristiques individuelles. "Représentation en relief" continuera de définir une statue, qu'elle soit de marbre, d'argile ou de bronze, ou même éphémère en sable ou en glace ; "ombre portée par interposition de la terre " continuera de définir une éclipse, qu'elle blesse ou non les yeux de l'observateur, etc. Nous avons donc affaire à une formulation "universelle", qui dit ce qu'est la chose ou le phénomène. Si elle est complète, comme les formules de la statue ou de l'éclipse, la définition dit tout ce qu'est l'objet et n'ajoute rien de superflu ; c'est pourquoi nous n'avons pas insisté sur le lapin, dont la définition est limitée au genre, mais dont nous ignorons l'espèce plus précise qui expliquerait ses longues oreilles.

Cette dernière remarque nous permet d'ailleurs de noter qu'il est relativement aisé d'appréhender l'essence d'un objet artificiel comme une statue (l'objet artificiel se définit par sa finalité), ou l'essence d'un accident (s'éclipser est un accident de la lune) tant qu'on ne cherche pas à intégrer dans la définition leur substrat naturel, mais qu'on s'en tient à la particularité accidentelle (l'ombre portée) ou artificielle (la représentation en relief). L'essence des substances naturelles porteuses de ces caractéristiques (comme le marbre, le lapin ou l'astre) est, nous l'avons dit, le plus souvent inconnaissable au-delà d'un certain degré très vite atteint.

C'est donc une (ou des) formule(s) de ce genre qu'Aristote cherche à établir à propos de l'âme : dire ce qu'est l'âme dans son essence, et ce que sont l'âme de l'animal, du végétal et de l'homme. Pour cela, il est indispensable de savoir comment définir, avant d'entreprendre une telle démarche. Le premier ouvrage apportant des précisions sur le processus de définition est *Les Catégories*, auquel justement Porphyre veut introduire dans son *Isagogè*. Les premières lignes de ce dernier avertissent : « *... puisque pour donner des définitions ainsi que pour ce qui concerne la division et la démonstration, cette étude [le traité des Catégories] est utile ...* » Très utile, certes, malgré sa rédaction d'une aridité extrême, et où il n'est nulle part question de définition.

Ce volume appartient à la logique d'Aristote, et annonce donc son domaine : étudier les relations mises entre des notions sur le fondement de leur signification. Pour comprendre le type de lien appliqué par les catégories, il n'est pas superflu d'examiner l'origine de ce terme. "Katègoria", en grec, signifie "chef d'accusation". Il s'agit des grandes classes de contraventions, de délits et de crimes que définit la loi, telle que la violence, le vol, le meurtre, etc. Le rôle des avocats, des jurés et des juges, est de donner à l'accusation la classe qui convient à la faute commise. S'agit-il d'une contravention, d'un délit ou d'un crime ? Dans ce dernier cas, par exemple, s'agit-il d'un meurtre, d'un viol, d'un vol, de coups et blessures, etc. ? Est-ce accidentel, passionnel, avec préméditation, terroriste, en bande organisée ? etc. De précision en précision, les juges cernent la qualification exacte de l'accusation et donc la peine encourue.

De même, le rôle précis du traité des *Catégories* est de lister les grandes classes de natures des choses et des phénomènes auxquelles on peut rattacher d'une façon générale, l'essence même de tout ce qui existe, avant de préciser davantage. Cela consiste à dire que cette chose – un lapin, par exemple – est une "substance" (première catégorie), que telle caractéristique – 5 m² – est une "quantité" (seconde catégorie), que telle autre – bleu – est une "qualité" (troisième catégorie), que courir est une "action" et se faire soigner une "passion" (autres catégories), etc. Aristote liste dix catégories auxquelles se rattache l'identité de tout être. Chacune est exclusive des autres et l'essence de chaque être n'appartient qu'à une seule d'entre-elles.

Rattacher à une catégorie en vue de définir, est donc la toute première démarche de prise de connaissance de l'essence d'un objet ou d'un phénomène dès que l'on sait confusément de quoi il s'agit ou ce que signifie son nom. On met en relation une notion quelconque avec une des dix notions fondamentales de l'essence des choses et des phénomènes.

La transcription latine, par Boèce, de "katègoria" en "prædicamentum", devenue "prédicament" en français, est aussi riche d'enseignements. Le verbe latin "dicare" signifie proclamer publiquement, déclarer avec emphase. Ce verbe est à l'origine du terme "prédicat", qui signifie "notion déclarée d'une autre notion", "attribuée à une autre notion". Un prédicat est une notion officiellement déclarée inhérente à une autre qui est son sujet. Le suffixe "-ment" vient du latin "mens, mentis" dont le sens est "esprit humain,

entendement"[26] et qui a donné "mentalité". L'association des deux vocables en "prédicament" veut donc indiquer que la catégorie est l'esprit même du prédicat, sa racine la plus profonde, son sens tout à fait premier, et le point de départ sur lequel peut s'appuyer de façon certaine la recherche de définition, même si ce début demeure encore très confus.

Définition générale de l'âme

> *« Sans doute est-il d'abord nécessaire de déterminer à quel genre l'âme appartient et ce qu'elle est : je veux dire, si elle est une chose individuelle et une substance, ou une qualité, ou une quantité, ou encore quelque autre des catégories que nous avons distinguées. »* [27]

Dès le début du premier livre de son traité, Aristote liste les questions à se poser pour définir l'âme[28]. Très logiquement après ce que nous venons de dire, il s'interroge d'abord sur son genre premier, c'est-à-dire sa catégorie. Se tromper sur le point de départ, en effet, c'est faire irrémédiablement fausse route jusqu'à la fin. Et comme toute catégorie se divise en catégorie en acte et catégorie en puissance, « *il faut déterminer en outre si elle est au nombre des êtres en puissance ou si elle n'est pas plutôt un acte* ».

Mais c'est seulement au début du deuxième livre qu'Aristote entreprend de livrer ses réponses, en prévenant qu'après avoir terminé l'examen de la pensée de ses prédécesseurs, il reprend la question de l'âme à zéro. « *Efforçons-nous de déterminer ce qu'est l'âme et quelle peut être sa définition la plus générale* »[29]. Le Philosophe suit donc l'ordre naturel du progrès de la connaissance : aller du plus général au plus précis[30]. Il se fonde sur les acquis de l'étude de ses devanciers : la certitude de l'existence à l'intime de l'être vivant d'un principe premier qui le fait vivre, connaître et se mouvoir. Ce principe, les anciens l'appelaient communément "âme", mais aussi "feu" ou "souffle" et c'est lui qu'Aristote va chercher à définir,

---

[26] « *-ment : Suffixe … qui est le latin mens, mentem, esprit.* » *Dictionnaire de français Littré en ligne*. http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/-ment.

[27] Pour cette citation et la suivante : Aristote, L I, ch. 1, 402a23 - 25.

[28] Énumérer au début les questions auxquelles devra répondre la suite de l'étude est une pratique fréquente chez Aristote.

[29] Aristote, L II, ch. 1, 412a5.

[30] « Car tel est l'ordre de doctrine : progresser du plus commun au moins commun, comme l'a écrit le Philosophe » L II, l 1, n° 211 ; cf. aussi *Commentaire des Physiques*, L I, l 1, n° 6.

d'abord de façon générale et ensuite avec autant de précision que les limites de l'intelligence humaine le permettent.

L'âme est partie intégrante de la nature de l'être vivant dont elle est principe de vie ; elle n'existe donc pas en dehors de lui. Or, l'être vivant, complet en lui-même, relève de la catégorie substance, comme tout corps. Un corps est, en effet, une substance composée de matière et de forme. Seul le composé mérite entièrement le qualificatif de substance, mais matière et forme sont aussi dites substances à titre de parties essentielles. La matière à titre de sujet et la forme à titre d'acte. Or, un être vivant est un corps ayant la vie. Saint Thomas en conclut :

> *« Nous avons par conséquent trois types de substances, à savoir le composé, la matière et la forme ; or, l'âme n'est pas ce composé qu'est le corps ayant la vie, ni cette matière qu'est le corps siège de la vie ; reste donc, en vertu de la division, que l'âme est substance comme la forme ou l'espèce d'un corps de ce type, à savoir un corps physique ayant en puissance la vie. »*[31]

Et après avoir distingué entre acte premier et acte second, Aristote formule une première définition de l'âme : « *Acte premier d'un corps ayant la vie en puissance* »[32] ou « *d'un corps physique organique* »[33]. Saint Thomas y voit un énoncé qui se présente « *comme la conclusion d'une démonstration* »[34], même si elle n'a pas été obtenue par démonstration, mais par divisions successives. Division de l'être en ses catégories, division des catégories selon l'acte et la puissance, puis division de la catégorie substance en matière, forme et composé.

Le Philosophe entreprend ensuite une seconde tentative de définition en s'appuyant sur ce qui est plus connu de nous afin de progresser vers ce qui est plus connaissable en soi. Passer ainsi du mieux connu à une connaissance plus éloignée peut se faire de plusieurs façons. Pour établir la définition qui précède, le Philosophe procéda de l'intelligible le plus universel (substance) au moins universel (être animé), c'est-à-dire du plus confus mais plus accessible à l'intelligence, au plus précis mais plus élaboré. Pour la définition qui suit il démontrera en remontant des effets à

[31] L II, l 1, n° 221.
[32] L II, l 1, n° 229.
[33] L II, l 1, n° 233.
[34] L II, l 1, n° 212.

la cause, car en sciences naturelles, l'effet qui est sensible, nous est mieux connu que la cause qui reste le plus souvent cachée. Aristote va donc du plus visible au moins visible[35].

Or le plus visible, c'est qu'il existe en nous et en tout être vivant des opérations vitales qui nous font vivre. Chacun constate, en effet, qu'un vivant se nourrit, se reproduit et meurt, que certains, en outre, perçoivent leur environnement et s'y meuvent intentionnellement. Toutes ces opérations manifestes concernent le vivant en son entier. Ce n'est pas seulement la bouche qui se nourrit, mais tout l'organisme, et de façon harmonieuse en toutes ses parties. Le quadrupède ne grandit pas tantôt d'une jambe et tantôt d'une autre mais à égalité entre tous ses membres. Son désir d'alimentation ne le meut pas en déplaçant d'abord ses membres antérieurs puis à la suite, ses membres postérieurs ; c'est tout l'animal qui se précipite uniment vers sa proie. Les opérations vitales, qu'elles soient primaires ou complexes, sont l'œuvre du vivant dans son entier et dans son unité. C'est cela que tout un chacun peut constater avec une très grande certitude, on l'a vu. On reconnaît non moins sûrement que c'est ce dont est incapable le corps sans vie. Aristote donne donc comme seconde définition de l'âme la formule suivante : « *L'âme est ce par quoi nous vivons, percevons et pensons* »[36].

Il précise que c'est là le sens primordial de l'âme, c'est-à-dire le plus accessible pour nous, et même plus connu de nous que la première définition qu'il a formulée précédemment. C'est pourquoi cette seconde définition va servir de principe connu par soi pour démontrer la première définition, selon le syllogisme suivant :

- *Ce qui est premier principe de vie est l'acte et la forme des corps vivants ;*
- *Or, l'âme est principe premier de vie pour les êtres qui vivent ;*
- *Donc, elle est l'acte et la forme du corps vivant.*[37]

C'est en cela que la première définition de l'âme comme « *acte premier d'un corps organique* », quoiqu'elle ne fût pas obtenue tout d'abord par démonstration, mais par division comme nous l'avons dit, se trouve

[35] *Commentaire des Physiques*, L I, l 1, n° 6 à 8.
[36] Aristote, L II, ch. 2, 414a13.
[37] L II, l 3, n° 253 ; citation mise en figure de syllogisme.

désormais être la conclusion d'une démonstration s'appuyant sur la deuxième définition de l'âme « *principe premier des opérations vitales chez l'être vivant* » qui est le sens tout à fait premier pour nous de ce qu'est l'âme.

Il faut cependant vérifier la majeure de ce syllogisme : « *Ce qui est premier principe de vie est l'acte et la forme des corps vivants* ». Saint Thomas explicite cette majeure de la façon suivante : « *Ce par quoi nous vivons et sentons peut s'entendre en deux sens soit comme la forme soit comme la matière* »[38]. En effet, "ce par quoi" renvoie toujours à deux origines ; ce par quoi nous sentons, par exemple, c'est d'une part le nez et d'autre part l'odorat ; ce par quoi nous nous déplaçons, ce sont d'un côté nos membres inférieurs et de l'autre notre vouloir ; ce par quoi nous savons, dit Aristote, c'est la science et c'est l'âme. Un des deux principes est sujet formel, comme l'odorat, le vouloir ou la science, et l'autre est sujet matériel, comme le nez, les jambes ou l'âme.

Or, la forme, qui est acte, est première par rapport à la matière qui est puissance à cet acte. Mais l'être vivant vit, sent et désire par deux principes, à savoir l'âme d'un côté et le corps vivant de l'autre. Donc, le premier principe de vie se tient du côté de l'acte et de la forme, plutôt que de la puissance et de la matière ; il est "l'acte et la forme des corps vivants". Or, le corps n'est pas l'acte de l'âme, mais bien plutôt son sujet récepteur ; il se tient du côté de la puissance et l'âme du côté de l'acte. C'est donc l'âme qui est principe premier de vie.

On ne peut s'empêcher, malgré tout, d'évoquer le traité des *Seconds analytiques*, où Aristote semble contredire ce qui précède lorsqu'il montre par plusieurs voies qu'il est impossible de démontrer une définition[39]. Ceci pour la simple raison que le moyen-terme d'une démonstration scientifique doit être une définition. Or, si cette définition doit être elle-même démontrée à l'aide d'un moyen-terme qui soit à son tour une définition, on remonterait ainsi à l'infini, et il n'y aurait finalement jamais de démonstration ni de définition. En outre, la définition fait connaître l'essence même des choses tandis que la démonstration présuppose acquise cette connaissance pour prouver que tel attribut appartient ou non à tel sujet ; ce n'est, en effet, que si l'on approche finement de la définition du lapin que l'on pourra expliquer pourquoi il a des grandes oreilles. La

[38] L II, l 4, n° 272.

[39] Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 4 à 10, 91a12 - 94a19 ; Thomas d'Aquin, *Commentaire des Seconds analytiques*, L II, l 3 à 8, n° 431 - 489.

démonstration présuppose donc la connaissance de la définition et ne peut par conséquent la démontrer, car sinon il y aurait démonstration circulaire ou pétition de principe.

En effet, supposons un sujet S – "homme", par exemple – dont on voudrait démontrer la définition P – admettons que ce soit "animal bipède" – laquelle définition serait donc la formulation complète de l'essence même du sujet. Admettons l'existence d'un moyen-terme M de démonstration. Nous aurions l'argumentation suivante :

- M est P ⟶ M est animal bipède
- Or, S est M ⟶ Or, Homme est M
- Donc, S est P ⟶ Donc, Homme est animal bipède

La question se pose alors de savoir quel serait le statut de M. Si une définition énonce l'essence d'un sujet, elle doit être convertible avec lui. Si "S est P", alors "P est S", autrement dit, si l'homme est par essence complète un animal bipède, alors tout animal bipède est un homme. Pour que cette conversion demeure possible dans l'argumentation, le grand terme P ne peut pas être une simple propriété ni encore moins un effet du moyen-terme M, et de même ce moyen-terme ne saurait être seulement une propriété ou un effet du petit terme S. Sinon, nous aurions un syllogisme démontrant, certes, l'appartenance de P à S, c'est-à-dire d'"animal bipède" à "homme", mais ne démontrant aucunement qu'il s'agit là de l'essence même et de la définition du sujet.

Pour démontrer l'essence, il faudrait que la mineure "S est M" présuppose la conclusion "S est P", si P est bien la définition de M et pas seulement une propriété ou un effet. Il y aurait alors pétition de principe, et le syllogisme serait vicieux. Il semble donc bien impossible de démontrer une définition.

> *« À moins de prendre les deux prémisses comme nous l'avons dit [c'est-à-dire comme énoncés de l'essence[40]], on ne peut pas conclure que Α est la quiddité et la substance de Γ. Seulement, si on les prend de cette façon, en assumant Β, on aura assumé, antérieurement à la conclusion, que Β est la quiddité de Γ. Il en résulte qu'il n'y a pas eu de démonstration : on n'aura fait qu'une pétition de principe. »*[41]

[40] Nous précisons.
[41] Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 4, 91b7-10.

Pourtant, Aristote laisse entrevoir une possibilité de sortir de cette impasse :

> *« Reprenons donc la question à son point de départ et expliquons de quelle façon on peut démontrer l'essence. Quand nous avons connaissance du fait, nous recherchons le pourquoi. »*[42]

Or, nous avons le fait : les opérations vitales, qui sont le propre d'un être vivant, et c'est l'âme qui est au principe premier de ces opérations vitales. Mais ce qui est principe premier des opérations vitales, comme de toute opération ou de toute puissance en cours de changement, c'est l'acte et la forme. Donc, l'âme est acte et forme au principe des opérations vitales d'un corps organique ou ayant la vie en puissance.

Nous sommes ici devant une démonstration "*quia*", c'est-à-dire en raison du fait[43]. La cause "acte et forme d'un corps ayant la vie en puissance" est démontrée par l'effet "les opérations vitales de l'être vivant". Comprenons que d'un point de vue physique, c'est bien l'acte ou la forme qui est cause des opérations, mais d'un point de vue logique, c'est la prémisse attribuant les opérations vitales à un principe qui est cause de la conclusion que l'âme est acte et forme. Dans le syllogisme "*quia*", il y a inversion de la charge de causalité entre la logique et la réalité. L'effet physique devient cause logique pour conclure à la cause physique.

Aristote explique ce processus scientifique à la fin du second livre des *Physiques* :

> *« Dans les choses produites en vue d'une fin, si la fin advient ou est présente, l'antécédent aussi advient ou est présent, sinon, la conclusion n'étant pas [vraie*[44]*], le principe ne sera pas [vrai*[45]*] (…) car la fin est principe non de l'exécution, mais du raisonnement. »*[46]

Et Thomas d'Aquin commente ainsi :

> *« Aristote assimile ensuite la nécessité des choses naturelles à celle des sciences démonstratives. On observe un processus similaire entre la force de démonstration des sciences et celle*

---

[42] Aristote, *Seconds analytiques*, L II, ch. 8, 93a16.
[43] Aristote, *Seconds analytiques*, L I, ch. 13, 78a22 - 30.
[44] Nous précisons.
[45] *Id*.
[46] Aristote, *Physiques*, L II, ch. 9, 200a20.

> *de la génération naturelle. Il y a dans les sciences, du nécessaire a priori. Nous déduisons par exemple de la définition de l'angle droit que le triangle a nécessairement trois angles égaux à deux droits. À l'antérieur assumé comme principe, succède obligatoirement la conclusion. Mais l'inverse n'est pas vrai. La présence de la conclusion n'impose pas celle des principes, car il peut arriver de conclure la vérité à partir de propositions fausses. Tandis que si la conclusion n'est pas vérifiée, alors les prémisses ne le sont pas non plus. Le faux n'est conclu que du faux. Mais l'événement répondant à un motif quelconque, qu'il soit artificiel ou naturel, connaît un déroulement inverse. Si la fin existe, maintenant ou plus tard, il est nécessaire que tous les prérequis soient présents, maintenant ou plus tard, sinon la fin n'existera pas, de même que dans la démonstration, l'absence de conclusion découle de l'absence de principes. On voit donc que dans le mouvement finalisé, l'objectif occupe la même place que les principes dans la démonstration. Car la fin est aussi principe, non pas d'action, mais de raisonnement. C'est avec elle que nous commençons à examiner ce qui tend vers elle. Dans une démonstration, on ne se sert pas de principes d'opération mais de raisonnement, car il s'agit de réfléchir et non d'agir. Aussi est-il cohérent que la fin tienne lieu de principe de démonstration là où l'événement est finalisé. Il y a donc bien similitude, même si cela semble inversé, du fait que la fin est ultime dans l'ordre de l'action, contrairement à l'ordre de démonstration (…) Dans les démonstrations scientifiques, il n'y a pas de principe s'il n'y a pas de conclusion, car cette dernière est assimilée à ce qui est en vue de la fin et les principes à cette fin même. »*[47]

C'est ainsi que la première définition "l'âme est acte premier d'un corps ayant la vie en puissance" est la conclusion démontrée par la prémisse formulant la seconde définition "principe premier des opérations vitales de l'être vivant", dans la mesure où les opérations vitales sont vues comme la finalité même du principe de vie. Et si elles sont présentes, alors leur cause

[47] *Commentaire des Physiques*, L II, l 15, n°273.

naturelle, c'est-à-dire l'acte premier d'un corps organique, est présente par voie de conséquence logique.

En résumé, dans l'ordre de la nature, être principe des opérations vitales est l'effet de l'acte premier d'un corps organique, et lui est donc postérieur, mais il lui est antérieur dans l'ordre de la démonstration logique car il sert de principe prouvant la conclusion. Ce raisonnement n'a pourtant de portée démonstrative qu'à condition de voir l'effet comme finalité propre de la cause, et non pas le fruit du hasard ou des circonstances. Être au principe des opérations vitales est bien la finalité de l'acte premier d'un corps organique.

Recherche de définitions précises des différents types d'âmes

Revenons aux interrogations de départ qu'Aristote énumère au début de son traité. Car, une fois cette définition générale établie,

> *« On doit examiner si toutes les âmes sont de même espèce, ou s'il n'en est rien, et dans ce cas, si elles diffèrent entre elles par l'espèce ou par le genre*[48] *(…) Nous devons nous garder de passer sous silence la question de savoir si la définition de l'âme est une (…) ou si elle est différente pour chaque espèce d'âme*[49]*. »*

Une définition générale de l'âme n'est donc pas suffisante. En effet :

> *« Il est évident que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure, car dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives. »*[50]

Il n'existe pas, en effet, de figure qui ne soit que figure, sans être triangle, quadrilatère, pentagone ou autre. Il n'existe pas de spécimen concret de "figure" en son sens général. Le triangle, au contraire, est la première figure, la plus simple, celle formée de trois côtés. Il n'en est pas de plus élémentaire, car deux côtés seulement ne peuvent former une figure fermée ; encore moins une droite ou un point. Le quadrilatère est la seconde figure, formée en acte de quatre côtés, mais contenant en puissance le triangle ; il suffit de tirer une diagonale pour rendre ce dernier en acte. De même, le pentagone est la troisième figure en acte, contenant

[48] Aristote, L I, ch. 1, 402b1 - 4.
[49] Aristote, L I, ch. 1, 402b6 - 8.
[50] Aristote, L II, ch. 3, 414b19 - 22.

en puissance les deux précédentes qui deviennent en acte par le jeu des diagonales, et ainsi de suite.

Il en va de même de l'âme et des âmes. Aucune ne correspond concrètement à la définition générale d'âme, comme aucune figure ne correspond concrètement à la définition générale de figure. La toute première âme est l'âme végétale. En dehors d'elle, point d'être vivant. Mais ce que veut nous faire comprendre l'exemple d'Aristote, c'est que l'âme animale n'est pas une âme végétale en acte, à laquelle on aurait ajouté quelques fonctions supplémentaires, de même que le quadrilatère n'est pas un triangle auquel on aurait ajouté un côté sans perdre pour autant le triangle. L'âme animale est animale en acte, et contient en puissance l'âme végétale, dans la mesure où c'est l'âme animale elle-même qui assure en acte les fonctions végétales au même titre que les fonctions animales.

Et il en va de même de l'âme humaine ; elle est humaine en acte et animale et végétale en puissance. Chez l'homme, c'est l'esprit qui, outre les fonctions spirituelles, assure autant les fonctions animales que les fonctions végétales. Et il ne le fait à la manière ni d'une bête ni d'une plante, mais d'un esprit ! De même que la définition du pentagone n'est pas celle du quadrilatère ni celle du triangle, de même la définition de l'âme humaine n'est ni celle de la bête, ni celle de la plante. Mais de même que le triangle est potentiellement présent dans toutes les autres figures, et le quadrilatère potentiellement présent dans les figures qui le suivent, de même, l'âme végétale est potentiellement présente dans les âmes suivantes, et l'âme animale potentiellement dans l'âme humaine.

> *« À l'évidence, l'unicité de la notion d'âme se compare à celle de la notion de figure. De même qu'il n'existe pas parmi les figures un spécimen au-dessus du triangle et des espèces successives, qui serait en quelque sorte l'idée commune de toutes les figures, de même il n'est pas question d'une quelconque âme qui serait comme séparée, en plus des parties susdites. »*[51]

Ceci explique pourquoi le vivant n'a qu'une seule âme qui est sa forme substantielle, et non pas une superposition d'âmes à partir d'une âme fondamentale, au fur et à mesure de sa complexification.

[51] L II, l 5, n° 296.

Une pluralité d'âmes ordonnées, en effet, ferait de la première seule une forme substantielle et réduirait les autres à l'état de forme accidentelle, comme un triangle auquel on voudrait ajouter un segment de droite sans savoir très bien où le placer pour former un quadrilatère en acte sans supprimer pour autant le triangle en acte ; exercice impossible.

> *« Cela réduit à néant la thèse du livre "La Fontaine de Vie", d'Avicébron, qui soutient l'existence d'une pluralité ordonnée de formes substantielles selon la hiérarchie des genres et des espèces, en une seule et même chose. Telle personne, par exemple, aurait une forme qui la ferait substance, une autre corps, une troisième corps animé, etc. D'après ce que nous avons dit, il faut qu'une seule et même forme substantielle rende l'individu à la fois cette chose précise ou substance, corps, corps animé, et ainsi de suite*[52]*. Une forme supérieure donne à la matière ce qu'offre la forme inférieure et plus encore ; l'âme, en effet, fait être non seulement substance et corps, comme le fait aussi la forme de la pierre, mais en outre corps animé. »*[53]

Il faut donc parvenir, on le comprend, à cerner au plus près les différences entre l'âme des végétaux, celle des animaux et celle de l'homme. Pour cela, l'étude détaillée des différentes caractéristiques et opérations des êtres vivants, leurs ressemblances et leurs différences, leur présence chez certains et leur absence chez d'autres est d'un grand secours pour accéder à une meilleure définition de l'âme et des âmes, jusqu'à savoir si, par essence, tel type d'âme mène ou non une existence séparée du corps. En effet :

> *« Il semble bien que, non seulement la connaissance de l'essence soit utile pour étudier les causes des propriétés des substances (…) mais encore inversement, que la connaissance des propriétés contribue, pour une grande part, à la connaissance de l'essence ; c'est, en effet, quand nous pourrons rendre compte (…) des propriétés d'une substance, que nous serons le plus à même d'en donner une définition*[54] *… Une difficulté se présente aussi à propos des*

---

[52] Thomas d'Aquin reprend ici l'intuition de l'Arbre de Porphyre que nous avons développée.

[53] L II, l 1, n°225. Saint Thomas nomme Avicébron, mais pense aussi *in petto* à toutes les opinions comparables de ses contemporains, notamment franciscains.

[54] Aristote, L I, ch. 1, 402b15 - 25.

> *affections de l'âme : sont-elles toutes communes à l'être qui possède l'âme ou bien y en a-t-il aussi quelqu'une qui soit propre à l'âme elle-même ? le déterminer est indispensable mais difficile*[55] *… S'il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps.*[56] *»*

Pour cette raison, Aristote entreprend désormais d'étudier le détail des opérations attribuables à chaque type d'âme, afin de pouvoir, grâce à la connaissance des propriétés, approcher davantage de la définition propre de l'âme en chaque cas, car « *parler de chacune de ces espèces d'âmes en particulier est évidemment aussi la façon la mieux appropriée de parler de l'âme* »[57]. Il va donc se pencher sur ces propriétés, afin d'en définir la nature et pouvoir conclure sur l'essence même de l'âme qui les porte. Il suit pour cela une méthodologie précise, qu'il annonce au début de sa recherche[58] : il faut, pour établir la nature de la faculté d'intelligence ou de sensation, définir ce qu'est l'acte d'intelliger ou l'acte de sentir mais cet acte lui-même ne se connaît que rapproché de son objectif : l'intelligible ou le sensible.

C'est l'objet des développements détaillés des facultés et opérations de l'âme, contenus dans les livres II et III. À leur lecture, nous comprenons le jugement élogieux de Thomas d'Aquin : « *Le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* » ; de la part d'un esprit sobre, ô combien, en blâmes comme en louanges, cette appréciation mérite d'être remarquée. Pour qui a le goût de la philosophie, se plonger dans les explications d'Aristote sur les opérations et facultés de l'âme, et plus encore dans les commentaires qu'en fait Thomas d'Aquin est un enchantement pour l'esprit. Nous invitons à les lire, car nous ne les aborderons pas dans cette introduction. Juste quelques mots pour poursuivre notre objectif : les définitions de l'âme.

Aristote ouvre le livre II par l'étude des opérations de la vie végétative. Il poursuit avec la connaissance sensible, c'est-à-dire chacun des cinq sens externes, le sens commun et la représentation. Il aborde ensuite, au livre III, la connaissance intellectuelle chez l'homme, autrement dit la capacité d'intelligence, l'intellect agent et les opérations

---

[55] Aristote, L I, ch. 1, 403a10 - 11.
[56] Aristote, L I, ch. 1, 402b15 - 25.
[57] Aristote, L II, ch. 3, 415a13.
[58] Aristote, L II, ch. 4, 415a15 - 22.

d'appréhension et de composition. Il achève cette étude en se penchant sur la motricité animale et humaine.

Par conséquent, puisqu'il faut commencer par cerner l'objet auquel est dédié l'acte de la faculté pour remonter toute la chaîne, « *c'est donc de l'aliment [objet de l'opération de nutrition] et de la génération [objet de l'opération de génération] que nous devons d'abord parler*[59] », pour tenter de définir le premier type d'âme et le plus commun, l'âme végétale à travers ses facultés et opérations.

Ces dernières – alimentation, croissance et reproduction – relèvent d'une même puissance commune qui les ordonne l'une à l'autre. L'alimentation est en vue de la croissance, et alimentation et croissance sont en vue de la reproduction. C'est pourquoi saint Thomas, après Aristote, conclut en définissant l'âme végétale d'après sa finalité : « *génitrice d'un autre soi-même selon l'espèce* »[60], qui vient en quelque sorte concrétiser pour la seule plante, la seconde définition générale : « *l'âme, principe premier de vie pour les êtres qui vivent* ». L'âme végétale "principe de génération d'un vivant semblable à soi-même" est à l'âme en général ce que le triangle est à la figure en général, c'est-à-dire le premier degré d'existence réelle.

Définition des âmes par la voie de la connaissance

On peut donc anticiper que la définition de l'âme animale sera comme le quadrilatère qui est potentiellement triangle : âme animale en acte à la source des potentialités végétales. Et l'âme humaine se comparera au pentagone, potentiellement triangle et quadrilatère. Âme rationnelle en acte, elle porte, en effet, en elle, les potentialités animales et végétales.

C'est au terme de l'étude des facultés cognitives de la sensation et de l'intelligence qu'Aristote propose une nouvelle définition convenant analogiquement aux deux types d'âmes considérés, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle.

> *« Après avoir traité du sens et de l'intellect, le Philosophe se sert de ce qui a été établi dans les deux cas pour expliquer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme (…) Récapitulant à présent tout ce qui a été dit sur l'âme afin de mettre notre propos en évidence,*

[59] Aristote, L II, ch. 4, 415a23.
[60] L II, l 9, n° 347 ; Aristote, L II, ch. 4, 416b25.

> *nous déclarons que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, toutes les choses sensibles ou intelligibles. »*[61]

Être d'une certaine manière toutes choses, telle est la définition qu'Aristote donne de l'âme à travers les facultés de connaissance[62]. On sait que les anciens avaient ouvert deux voies d'étude de l'âme, celle de la connaissance et celle de la motricité. Aristote achève ici la voie de la connaissance, et rejoint en partie l'intuition de certains anciens comme Empédocle, qui avaient effectivement conçu l'âme comme composée de toutes choses, mais en acte. Pour le Sage d'Agrigente, en effet, l'âme doit être de pierre pour connaître la pierre, de feu pour connaître le feu, etc. Elle est donc composée en acte de tous les éléments qui composent la réalité ; c'est par eux qu'elle peut tout connaître par connaturalité.

Mais pour Aristote, l'âme est toutes choses en puissance et non en acte. Car connaître, c'est être en acte de l'acte même de l'objet connu, et pouvoir connaître, c'est être en puissance à cet acte. C'est ici qu'être "d'une certaine manière" toutes choses prend son sens. Cette manière est, en effet, différente selon la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Dans le premier cas, la connaissance demeure singulière et concrète, alors que dans le second, elle est universelle et abstraite. À cause de cette différence, l'âme bestiale et l'âme humaine sont donc autres par nature et pas seulement en degrés – pas seulement "autrement" selon les critères de Porphyre. La définition « *d'une certaine manière toutes choses* » s'applique donc aux deux par analogie uniquement.

Définition des âmes par la voie de la motricité

Aristote est assez bref sur l'étude de l'âme à partir de ses opérations de motricité, pour une raison simple : elles dépendent en grande partie des précédentes, c'est-à-dire de la sensation, la représentation et l'intelligence. Il distingue, en effet, « *deux facultés motrices, le désir et l'intellect (à la condition de regarder la représentation comme une sorte d'intellection)* »[63]. Ces deux principes ne forment qu'un seul moteur : « *la faculté désirante (…) L'intellect ne meut manifestement*

[61] L III, l 7 (13), n° 787.

[62] « Récapitulons ce qu'on a dit de l'âme en répétant que l'âme est, d'une certaine façon, tout ce qui est » Aristote, L III, ch. 8, 431b20.

[63] Aristote, L III, ch. 10, 433a9.

pas sans le désir (…) Le désir, au contraire, peut mouvoir en dehors de tout raisonnement »[64]. Or :

> *« Tout mouvement suppose trois facteurs, le premier étant le moteur, le second ce par quoi il meut, et le troisième, le mu. À son tour, le moteur est double, d'une part ce qui est immobile, d'autre part ce qui est à la fois moteur et mu (…) Ici, le moteur immobile, c'est le bien pratique, le moteur mu, le désir (…) et le sujet mu, l'animal. Quant à l'instrument par lequel meut le désir, c'est dès lors quelque chose de corporel. »*[65]

Du point de vue du mouvement, donc, l'âme animale peut se définir comme « *automoteur* », en tant que l'animal est doué de désir. Or, il ne l'est pas sans imagination, laquelle est soit rationnelle, soit sensitive. Nous retrouvons ici la même analogie de définition entre la bête et l'homme que précédemment à propos de la connaissance. C'est très différemment, donc, que l'âme bestiale et l'âme humaine sont « *automotrices* », puisque l'une fait appel à l'esprit et l'autre non.

Ainsi se boucle l'objectif d'Aristote dans cet ouvrage qui reste à ses yeux une ébauche ne demandant qu'à être perfectionnée. Nous l'avons évoqué, c'est très certainement le domaine de la pensée d'Aristote qui a le plus suscité de commentaires et de prolongements. Le commentaire de Thomas d'Aquin est unanimement reconnu comme une sorte de sommet et d'achèvement en la matière

[64] Id., 433a21-25.
[65] Id., 433b.

Notes de traduction :

Pour cette traduction, nous nous appuyons essentiellement sur le texte latin :

- "*Sententia Libri De Anima*" Edition Léonine, révisée, présentée et annotée par le père Gauthier OP, Vrin. Paris. 1984.

Nous avons aussi consulté :

- "*In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*" Edition Marietti, présentée par le père Pirotta OP, Turin. 1959.
- - Idem - *https://www.corpusthomisticum.org* automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

Nous avons consulté les traductions suivantes :

- "*Thomas d'Aquin. Commentaire du Traité de l'Âme d'Aristote*", Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. Vrin. 1999.
- "*Aristote Traité de l'âme et Thomas d'Aquin Commentaire au traité de l'âme*" Traduction par Yvan Pelletier 2000. https://at-studies.com/accueil/textes-et-enregistrements/yvan-pelletier/.
- "*Commentaire au Traité de l'Âme d'Aristote*" Traduction par A. Thiery. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain. 1923.
- "*Commentary on Aristotle's De Anima* ", translated by Kenelm Foster, O.P. and Sylvester Humphries, O.P. New Haven: Yale University Press, 1951. Html edition by Joseph Kenny, O.P.

Nous ne donnons pas le texte latin de Thomas d'Aquin pour la raison essentielle que le but de cette traduction est précisément de s'en passer. Nous nous adressons aux vrais non-latinistes à la recherche d'une pensée plus que d'une transcription.

Nous ne donnons pas non plus de traduction du texte d'Aristote pour plusieurs motifs. Tout d'abord, le texte original qu'a commenté Thomas d'Aquin n'est pas toujours certain. Ensuite, il existe déjà de nombreuses et excellentes traductions françaises, et il n'est pas sûr que la nôtre eût apporté plus de clarté que de confusion. Enfin, accessoirement, cela aurait inutilement alourdi l'ouvrage, comme d'ailleurs d'avoir ajouté le texte latin de Thomas d'Aquin. En revanche, nous donnons au début de chaque

leçon la référence Bekker du passage commenté d'Aristote, afin que le lecteur puisse s'y référer aisément dans l'édition de son choix.

Au début de chaque leçon, saint Thomas a l'habitude d'annoncer l'agencement du chapitre qu'il va commenter, ainsi que sa place dans le contexte. La traduction de ces passages se retrouve dans les synopses qui explicitent la division de chaque livre et de chaque leçon. Ces synopses ne sont donc pas des apparats techniques complémentaires, mais font partie intégrante de la traduction. Elles sont entièrement issues du texte du commentaire, sans ajout de notre part. Il en va de même des titres des livres et leçons ; ils proviennent tous du texte.

Nous pensons que la mise en exergue du plan pour lui-même, grâce à la magie du traitement de texte que Thomas ignorait, lui donne un relief supplémentaire et facilite la compréhension de la pensée. Nous ne reviendrons pas sur l'importance de l'ordre chez l'auteur. Thomas d'Aquin cite aussi de courts extraits pour situer son commentaire dans le texte latin d'Aristote qu'il avait sous les yeux. Nous avons remplacé ces références par les références Bekker en début de leçon, afin d'alléger la lecture sans trahir l'original.

Choix de vocabulaire :

"*Traduttore, traditore*"[66]. Une traduction si parfaite soit-elle ne donnera jamais entière satisfaction. Le traducteur est contraint à des choix de vocabulaire qui ne rendent pas toujours compte de la pointe d'originalité du texte à traduire. Avouer ses choix, c'est déjà réduire l'infidélité. Nous précisons donc ci-dessous les principales options retenues.

Appetitum : *Inclination, penchant*. Le décalque français *appétit* est devenu trop restrictif, et ne convient pas au non-vivant contrairement au latin (personne ne parle de l'appétit d'une pierre !) Nous utiliserons aussi le terme *désir*, mais cela peut conduire à des difficultés, car chez Aristote et saint Thomas, l'*appetitum* est clairement distingué du *desiderium* (*désir*), qui lui est postérieur. L'*appetitum* a quelque chose de naturel, de permanent et d'inconscient qui le rend plus profond et plus général que le *desiderium*, le plus souvent conscient, temporaire, et réservé à l'animal. Nous nous servirons aussi du terme *appétence* qui, quoique relevant d'un

[66] "Traduire, c'est trahir !" (cette traduction du proverbe est déjà une petite trahison).

vocabulaire plutôt soutenu, possède une signification assez générale pour s'approcher du sens latin.

Artificialia : *Artefact*. L'expression *œuvre d'art* serait trop restrictive, car le terme *artificialia* recouvre toute la production de l'industrie humaine, aussi bien artistique qu'artisanale ou fabricatrice d'une manière ou d'une autre.

Concupiscibilis, *irascibilis* : Nous traduisons par *convoitise* et *agressivité* les termes latins *concupiscibilis* et *irascibilis*. En effet, les décalques français *concupiscible* et *irascible*, très souvent choisis par facilité, ont aujourd'hui un sens trop marqué pour être utilisés sans discernement. Ils prêtent plus à sourire qu'à réfléchir.

Continens, incontinens : Il est difficile d'utiliser les décalques français *continent* et *incontinent*, dont le sens courant est trop marqué. Les termes latins signifient la capacité ou l'incapacité de se maîtriser face aux passions, de se "contenir". C'est pourquoi nous traduirons *continens* par *maître de soi* et *incontinens* par *inconstant*. La *maîtrise de soi*, prise en ce sens, n'est pas encore le stade ultime de la vertu pacifiée dans l'unité, mais un stade préalable : la lutte victorieuse de la raison sur les passions contraires.

Diaphanum : Le terme *diaphane* existe en français, mais n'exprime pas vraiment le sens du terme latin, lui-même forgé du grec *diaphaïnomaï* qui signifie *se laisser voir à travers* mais aussi *briller d'un vif éclat*. On traduit souvent par *transparent*, ce qui est légitime. Nous avons préféré le terme *translucide* qui rappelle le lien avec la lumière. Un corps translucide véhicule la lumière.

Educere : Souvent traduit par *éduire*. Ce mot relève du jargon, même s'il est assez intuitif pour tous. De même racine que *conduire*, mais avec un préfixe *e-* qui exprime l'idée de *tirer de* ou *extraire sous la direction de quelque chose*, ce que ne fait pas le terme *conduire*. Nous utiliserons donc indifféremment *éduire*, *conduire* ou *tirer de*.

Fantasia – ymaginatio : *Fantasia* est souvent traduit par *imagination*. Parfois à juste titre, et parfois non. Tantôt, en effet, ce terme *Fantasia* désigne la faculté d'imager, et tantôt il désigne l'activité d'imaginer elle-même. La faculté d'imager est proprement l'imagination, que Thomas d'Aquin nomme aussi *ymaginatio*. Mais Aristote oppose souvent *fantasia* à *opinio* (la pensée, l'opinion), et l'on ne comprend plus cette opposition si *fantasia* désigne l'imagination, c'est-à-dire la faculté d'imager, et non l'activité elle-même, car opinion ou pensée indique clairement qu'il ne

s'agit pas d'une faculté, mais du produit de cette faculté, de l'intelligence en l'occurrence. *Fantasia* s'oppose donc à *opinio* comme une représentation concrète se distingue d'une pensée abstraite. La première est le fruit de l'imagination et la seconde celui de l'intelligence. Nous traduirons donc *fantasia* par *représentation* et non par imagination.

Fantasmata (*Phantasmata*) : En revanche, ce terme, de même racine que *fantasia*, sera traduit par *image*, au singulier ou au pluriel (le terme latin est un pluriel). Les *fantasmata* sont les produits de la *fantasia*.

Hoc aliquid : traduit par *Quelque chose de précis*. Le vocable latin, souvent francisé tel quel, mérite que l'on s'y attarde. "Hoc" signifie "cela", c'est-à-dire une chose concrète et tangible, désignable du doigt en référant à sa présence et son existence devant nous. "*Aliquid*", en revanche, renvoie davantage à l'identification de la chose. *Ali-* provient de *alius* qui veut dire *autre*, et *-quid*, construit à partir de *id*, connote toujours, seul ou en composition, l'identité et l'essence (contrairement à *quod* et *hoc*). Un *aliquid* est donc une chose distincte d'autres *aliquid*, lesquels sont d'autres choses, différentes et dans leur individualité et dans leur identité. *Hoc* référerait donc plutôt à la matérialité perceptible, *ali-* à l'individuation par la matière et *-quid* à l'identité par la forme. D'où notre traduction : *chose* pour *hoc* et *quelque ... précis* pour *aliquid*. *Précis*, en effet, connote étymologiquement la notion de séparation, de scission, de différenciation d'avec autre chose ; de même, *quelque* dans *quelque chose*, renvoie davantage à l'identité et la distinction qu'à la présence brute. *Chose*, en revanche, signifie assez la réalité concrète mais indifférenciée.

Incomplexum : Étymologiquement, ce terme signifie *sans composition*, *in-composé*, *in- complexe*. Dans le *Traité de l'âme*, ce mot désigne exclusivement une conception intellectuelle d'un certain type, à savoir absolument simple et sans aucune composition, comme l'est la saisie de l'identité d'une chose. Incomplexe n'étant pas un terme du vocabulaire français, nous traduirons donc *incomplexum* par *notion simple*.

(Intellectus) ...possibilis, ...agens, ...actu : Ces adjectifs qualifient l'*Intellectus*, au livre III du traité. Ces concepts sont assez techniques, et généralement traduits par leurs décalques : *intellect possible, intellect agent et intellect en acte*. Les deux dernières expressions restent compréhensibles en français, mais il n'en va pas de même de la première si nous donnons à *possible* son sens naturel, c'est-à-dire *réalisable ou non*. Or l'intention d'Aristote est d'expliquer que l'intelligence a la capacité

d'être ceci ou cela et toutes les autres choses qu'elle est conduite à connaître (Alexandre d'Aphrodise parle pour cette raison d'*intellect matériel*, prenant le terme *matière* en son sens de puissance absolue, de matière première apte à toutes les formes, et non pas en celui de sujet des accidents comme la quantité physique, par exemple). Au chapitre 4 du Livre III, Aristote écrit (en grec) : « Ôsté mèd' autou eïnaï phusin mèdèmi all' è tautèn dunatos ». Le grec *dunatos* signifie *capable de*, *en pouvoir de*, *apte à*. Guillaume de Mœrbeke traduit le passage en latin pour saint Thomas : « Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis ». En français, Jules Tricot donne : « L'intellect patient » pour titre du chapitre, et traduit le passage ainsi : « il (l'intellect) n'a pas non plus d'autre nature propre que celle d'être en puissance », tandis que Richard Bodeüs donne pour titre « La potentialité intellective » et pour traduction du passage : « Elle (l'intelligence) ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible ». Pour notre part, nous parlerons volontiers de *capacité* (ou de *faculté*) *d'intelligence* (ou d'*intellection*).

Intelligere : sera souvent rendu par *intelliger* lorsque la traduction demande de rester technique, quoique ce terme soit très peu utilisé en français. Les divers synonymes comme *concevoir, comprendre* ou *appréhender* dont nous nous servons aussi lorsque le contexte s'y prête, ne sont cependant pas assez représentatifs du terme latin dans toute sa rigueur et son ampleur.

Intentio : *Tension*. Le décalque français *Intention* est aujourd'hui restreint à l'usage de la conscience. C'est pourquoi il déclenche l'hostilité des biologistes et des scientifiques en général, très réticents à toute idée d'esprit et de finalité dans la nature. À notre sens, ce refus traduit un manque évident d'intelligence, et peut-être un rejet inconscient des conséquences de la reconnaissance d'un ordre finalisé des choses de ce monde. Pour éviter toute confusion, nous traduirons donc par *tension*, qui d'ailleurs semble plus fidèle à l'esprit du latin. Nous garderons le terme *intention* lorsqu'il s'agira de la connaissance et du désir conscient.

Lux – Lumen : *Lumière*. Les deux mots latins se traduisent en général par cet unique et même mot français : *Lumière*. Nous nous heurtons ici à une difficulté de traduction. Par exemple, si nous traduisons l'expression latine suivante : « et sic subiectum tenebre est dyaphanum ; ergo et presencia dicti habitus, scilicet lucis, est lumen » (L II, l 14, n° 408), par cette phrase : "*Le siège des ténèbres est donc bien le translucide, et la présence de*

l'acquis en question, à savoir la lumière, est lumière", le français emploierait deux fois un même mot *lumière* là où le latin en utilise deux différents : *lux* pour le premier *lumière*, et *lumen* pour le second. Les dictionnaires latins ainsi que le *Bailly* (pour le grec) sont muets sur une éventuelle différence entre les deux. Saint Thomas lui-même les identifie parfois : "*Lux seu lumen*", écrit-il dans la *Somme théologique*. Pourtant il suggère dans ce *Traité de l'âme* (n° 421) la différence entre les deux : « *Lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in dyaphano* » que nous avons traduit ainsi : "*La lumière diffusée est commune à tous les effets de la lumière-source dans le translucide*". Thomas reprend en fait une explication qu'il avait déjà donnée longtemps auparavant, dans son *Commentaire des Sentences* (L II, d 13, q 1, a 3, co) : « *Ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato …* » que l'on peut traduire ainsi : "*Lumière-source, lumière diffusée, rayon et resplendissement diffèrent tous les quatre. La lumière-source se dit de ce qui est dans un corps lumineux en acte, par laquelle il illumine les autres corps, comme dans le soleil. La lumière diffusée se dit de ce qui est reçu dans un corps translucide illuminé …*" Autrement dit, la lumière-source est un principe actif des corps qui éclairent d'eux-mêmes les autres corps (le soleil), tandis que la lumière diffusée est un principe à la fois passif du fait qu'il est reçu et actif du fait qu'il se diffuse grâce à la qualité de transparence du corps qui le reçoit, à savoir le translucide. Les autres corps (non-translucides) au contraire, au lieu de diffuser toute la lumière, en réverbèrent une partie et en absorbent une autre ; leur surface en est de ce fait colorée selon la proportion de réverbération et d'absorption. Par conséquent, nous emploierons l'expression *lumière-source* pour traduire *lux* (d'un usage plus rare que *lumen* dans cet ouvrage), et *lumière diffusée* pour traduire *lumen* lorsque Thomas utilise les deux termes dans un même texte pour les comparer. Si nous ne précisons pas et que nous écrivons simplement *lumière*, c'est qu'il s'agit de la *lumière diffusée* dans un contexte sans équivoque.

Opinio : Mot tout à fait traduisible par son décalque français *Opinion*. Nous utiliserons souvent aussi *Pensée* ou *Idée* en un sens très général. Nous appellerons aussi *penseurs*, ceux qu'Aristote désigne comme les tenants d'une opinion, et nous traduirons le verbe *opinare* par *penser* ou un autre verbe synonyme, mais jamais par *opiner* dont le sens a dévié et n'est plus usité que pour ceux qui "opinent du chef".

Passio : *Affect, subissement, caractéristique, propriété*. Le décalque français *passion* est dédié au sentiment en général et plus particulièrement à la souffrance et à l'agonie. Lorsque le terme latin *passio* a ce sens, il n'y a pas de difficulté à le traduire par *passion.* Mais le plus souvent, il a un sens plus général, comme pendant de l'action ; nous le traduisons alors par ces autres termes *affect*, ou *subissement*. Lorsque le mot ne désigne parfois qu'un état qualitatif passif, nous le traduisons par *caractéristique* ou *propriété.*

Perfectum : la tentation – souvent légitime, nous en convenons – c'est de traduire par son décalque français : *parfait*. Mais cela ne convient pas toujours, car parfait possède un sens absolu parfois trop fort pour le mot latin. *Per- factum* signifie, en effet, *fait complètement*, *achevé*, *parachevé*, *accompli*, sans pour autant que ce qui est achevé soit nécessairement parfait au sens absolu. Selon le contexte, nous traduiront donc par l'un ou l'autre de ces termes.

Quod quid erat esse : Sur la traduction de *quod quid erat esse* en *identité permanente d'être*, voir notre traduction : *Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, Tome 1. L'Harmattan, Paris 2012, Notes de Traduction p. 64.

Ratio : différentes traductions selon le contexte :

Les deux sens principaux dont le français est proche sont :

- *Raison* lorsque le mot indique la cause ou le motif ; il pourra donc être aussi traduit par *cause* ou *motif*.
- *Rapport* ou *proportion* ou même *ratio (au masculin, un ratio)*, lorsque c'est le sens arithmétique qui est utilisé.

Mais le terme latin a une étendue beaucoup plus large qui nous conduit à d'autres choix en français, comme :

- *Spécificité* lorsqu'on parle de la *ratio* de quelque chose en tant que présente dans la chose.
    - *Notion* lorsqu'on parle de la *ratio* de quelque chose en tant que présente dans l'intelligence.
- *Signification* lorsqu'on parle de la *ratio* d'un nom ou d'un verbe. Dans ce dernier cas, la signification d'un terme exprime donc la notion de l'intelligence dans sa conformité à la spécificité des choses ("*conformité*" signifie communauté de formes).

Le choix n'est pas toujours évident.

Spiritum : les termes *esprit* et *spirituel* sont parfois attribués à la stimulation sensorielle de la vue, de l'ouïe ou même de l'odorat. Il ne s'agit pas alors du spirituel au sens d'immatériel propre à l'esprit humain, mais d'une matérialité très subtile et volatile. On en retrouve la trace, par exemple, dans les expressions liées à l'alcool, du fait de son extrême évaporation ; c'est ainsi qu'on parle de "*spiritueux*", ou de "*l'esprit*" du vin.

Nous n'avons malheureusement pas toujours établi ces distinctions dans nos traductions précédentes. Il faudrait les revoir en en tenant compte.

TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE
COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN

Synopse d'ensemble

Livre I L'âme selon la pensée des autres philosophes

2- D'abord, Aristote rédige un prohème .....leçon 1
31- Ensuite, il poursuit son traité selon l'ordre annoncé.....leçon 3
D'abord, la nature de l'âme selon les autres philosophes
D'abord, il expose l'opinion des anciens
68- Ensuite, il discute ces opinions ..... Leçon 6
199- Ensuite, il aborde l'unité de l'âme .....leçon 14

Livre II L'âme selon la vérité – L'âme biologique et l'âme sensible

211- Ensuite, Aristote définit l'âme en vérité.....leçon 1
212- D'abord, ce qu'est l'âme
279- Ensuite, les puissances de l'âme.....leçon 5
309- D'abord, l'âme végétative
350- Ensuite, l'âme sensitive .....leçon 10
D'abord, ce qui se voit, à savoir les sens externes
564- Ensuite, la partie cachée de la sensibilité..... leçon 25 (1)[67]
615- Ensuite, l'intellect et le sens ne sont pas les mêmes ..... leçon 28 (4)
632- D'abord, la représentation et l'opinion
637- Ensuite, ce qu'est la représentation ..... leçon 29 (5)

Livre III L'âme intellectuelle

671- Ensuite, l'âme intellectuelle ..... leçon 1 (7)
D'abord, Aristote traite de l'intellect
D'abord, la capacité d'intelligence
700- Ensuite, la capacité d'intelligence conduite à l'acte..... leçon 2 (8)
728- Ensuite, l'intellect agent..... leçon 4 (10)
740- Ensuite, l'intelligence en acte
746- Ensuite, l'œuvre de l'intellect .....Leçon 5 (11)
765- Ensuite, l'intellect en comparaison avec le sens ..... leçon 6 (12)
787- Ensuite, ce qu'il faut sentir de la nature de l'âme ..... leçon 7 (13)
795- Ensuite, l'âme principe de locomotion ..... leçon 8 (14)
847- Ensuite, l'impact de chaque part de l'âme sur les autres..... leçon 11 (17)
869- Conclusion sur la relation du sens à l'animal ..... leçon 12 (18)

---

[67] Le véritable début du livre III chez Thomas d'Aquin est problématique. On a longtemps pensé qu'il commençait après la leçon 24, n° 563 du livre II. L'édition léonine révisée le fait commencer après la leçon 30, n° 670. D'où la double numérotation des leçons à partir de la leçon 25 du livre II, où est rappelée entre parenthèses l'ancienne numérotation, ceci afin de faciliter la reconnaissance des références d'auteurs.

LIVRE I
L'ÂME SELON LA PENSÉE DES AUTRES PHILOSOPHES

Synopse du Livre I L'âme selon la pensée des prédécesseurs d'Aristote

Leçon 1 Prohème – Questions sur la définition de la substance de l'âme
2- D'abord, Aristote rédige un prohème
3- D'abord, la dignité et l'utilité de la science de l'âme
8- Ensuite, l'ordre du traité
9- Ensuite, les difficultés de la science
D'abord, quant à la connaissance de la substance de l'âme

Leçon 2 Difficulté de définition des accidents de l'âme
16- Ensuite, quant à la connaissance des accidents propres.

Leçon 3 La pensée des Anciens – Découverte de l'âme par le mouvement
31- Ensuite, Aristote poursuit son traité selon l'ordre annoncé
D'abord, il traite de la nature de l'âme selon l'opinion des autres philosophes
D'abord, par quelles voies d'investigation
33- D'abord, la connaissance de l'âme à partir du mouvement

Leçon 4 La pensée des Anciens – Découverte de l'âme par la connaissance
43- Ensuite, la découverte de l'âme à partir du sens ou de la connaissance
52- Ensuite, à partir du mouvement et de la sensation à la fois

Leçon 5 Les principes attribués à l'âme par les anciens philosophes
53- Ensuite, comment différents philosophes parvinrent à diverses opinions
D'abord, la racine de la diversité au sujet de la considération de l'âme
55- Ensuite, il énumère une à une ces différences entre philosophes
65- Ensuite, il synthétise toutes ces opinions

Leçon 6 Discussion sur les opinions des anciens philosophes
68- Ensuite, Aristote discute les opinions de ses prédécesseurs
69- D'abord, contre ceux qui ont vu en l'âme un principe de mouvement
D'abord, comme principe même de mouvement
D'abord, du fait qu'elle-même est en mouvement
D'abord, en général

Leçon 7 Démocrite et Platon
87- Ensuite, Aristote se penche sur quelques questions spéciales
D'abord, les arguments contre l'opinion de Démocrite
91- Ensuite, les arguments contre l'opinion de Platon

Leçon 9 Empédocle
132- Ensuite, une autre opinion comparable sur un point

Leçon 10 L'auto-motricité de l'âme
146- Ensuite, le mouvement attribué à l'âme par une autre voie

Leçon 11 Xénocrate
168- Ensuite, l'âme est un nombre se mouvant lui-même

Leçon 12 Empédocle
178- Ensuite, ceux qui ont déclaré l'âme principe de connaissance

Leçon 14 La question de l'unité de l'âme
199- Ensuite, l'unité du principe de mouvement, de sensation et de connaissance

Leçon 1 Prohème. Questions sur la définition de la substance de l'âme

2- D'abord, Aristote rédige un prohème
3- D'abord, la dignité et l'utilité de la science de l'âme
D'abord, la dignité
7- Ensuite, l'utilité
8- Ensuite, l'ordre du traité
9- Ensuite, les difficultés de cette science
D'abord, quant à la connaissance de la substance de l'âme
D'abord, quant au mode de définir
10- Ensuite, quant aux membres qui entrent dans la définition
D'abord, la substance de l'âme
14- Ensuite, les parties de l'âme
15- Ensuite, les accidents venant en aide à la définition

Aristote, ch. 1, 402a1 - b16[68]

1- Comme l'enseigne le Philosophe[69], en tout genre de sujet, il est nécessaire de commencer par étudier à part les points communs, avant d'en venir aux particularités qu'il contient (c'est ainsi qu'Aristote procède en philosophie première. Dans sa *Métaphysique*, en effet, il regarde et analyse en premier les traits communs de l'être en sa qualité d'être, et seulement après, il étudie les caractéristiques propres à chaque être) pour la raison que s'il ne faisait pas ainsi, il multiplierait les redites. Or, l'ensemble des êtres animés constituent une sorte de genre. C'est pourquoi leur étude demande d'examiner d'abord les points communs à tous, et dans un second temps, les spécificités propres à chaque type d'être animé. Or, ce trait commun de tous les êtres animés, c'est l'âme, car tous l'ont en partage. Par conséquent, élaborer une science à leur propos demande de commencer par l'étude de l'âme en ce qu'elle a de général. Or, c'est bien bâtir cette science des êtres animés, qu'Aristote se propose de faire ; il l'ouvre donc par la science de l'âme, avant de passer en revue, dans les livres suivants, les caractères propres de chaque type d'être animé.

2- Il débute le *Traité de l'âme*, que nous avons sous les yeux, par un prohème où il énumère les trois phases obligées de tout prohème. Il doit répondre, en effet, à une triple intention : rendre l'auditeur d'abord bienveillant, puis docile et finalement attentif. La bienveillance s'obtient en manifestant l'utilité de la science, la docilité en mettant en avant l'ordre et les articulations du traité, et l'attention en mettant en garde

[68] Référence au texte d'Aristote selon la numération mise au point par I. Bekker, universellement admise.

[69] *Traité des animaux*, L XI. Il s'agit en fait du premier livre du traité *Des parties des animaux*, qui fait suite aux 10 livres de *L'Histoire des animaux*. À l'époque de Thomas d'Aquin, les deux ne formaient qu'un seul ouvrage.

contre les difficultés de la discipline. C'est ainsi qu'Aristote rédige son prohème ; il montre d'abord la dignité de cette science, puis l'ordre du traité, à savoir ce qu'il faut étudier de l'âme et comment, et pour finir, les obstacles de la matière.

3-Il commence par analyser la dignité et l'utilité de la science de l'âme, et tout d'abord, sa dignité. Toute science est bonne et, disons-le, non seulement bonne mais encore digne d'éloges. Néanmoins, une science peut en surpasser une autre. Que toute science soit bonne, chacun le voit, car le bien de quelque chose est ce qui lui procure l'accomplissement[70] qu'il cherche et désire. Or, comme la science est la perfection de l'homme en qualité d'homme, elle est son bien. Mais parmi les biens, certains sont estimables, qui concourent à l'obtention d'un but – nous apprécions, en effet, un bon cheval parce qu'il court bien – tandis que d'autres sont honorés parce qu'ils n'ont d'autre fin qu'eux-mêmes, car nous rendons hommage aux finalités. Or, entre les sciences, certaines sont pratiques et d'autres spéculatives ; elles diffèrent en ceci que les premières concourent à un résultat, tandis que les secondes se justifient par elles-mêmes. Donc, parmi les sciences, les spéculatives sont bonnes et glorieuses tandis que les pratiques ne sont qu'estimables. Toute science spéculative est donc bonne et digne d'éloges.

4- Mais nous observons aussi au sein de ces dernières des degrés dans le bien et la noblesse. La réputation d'une science est, en effet, à la mesure de son acte, lequel s'apprécie sur deux critères : l'objet d'une part, la qualité ou méthode de l'autre ; construire un bâtiment a plus de valeur que de fabriquer un lit, car l'objectif de l'édifice l'emporte sur celui du meuble. Et au sein d'un même domaine, à propos d'une même chose, c'est la qualité qui instaure une gradation, car l'édifice est d'autant meilleur que la méthode de construction est plus experte. Si nous regardons par conséquent une science du côté de son objet, il est clair qu'elle jouit d'une noblesse d'autant plus grande que sa matière est plus élevée et plus illustre. Du côté de la méthode, ensuite, elle est renommée pour sa plus haute certitude. Ainsi donc, nous déclarons une science plus illustre qu'une autre ou bien parce qu'elle porte sur des sujets meilleurs et plus honorables, ou bien parce qu'elle est plus certaine.

5- Mais cela varie selon les sciences ; certaines sont plus rigoureuses, mais traitent néanmoins de sujets moins élevés ; d'autres au contraire, abordent

[70] Voir notes de traduction : *Perfectum.*

des questions plus nobles, mais avec moins de certitude. Il reste que la meilleure des sciences est celle qui aborde les sujets les meilleurs et les plus nobles. Car, écrit le Philosophe[71], nous préférons un savoir modeste, même discutable et probable, sur des réalités nobles et élevées, plutôt que des connaissances abondantes et certaines sur des sujets triviaux. Le premier tient sa réputation de lui-même et de sa substance, tandis que les secondes, de leur méthode ou qualité.

6- La science qui nous préoccupe, à savoir celle de l'âme, a ces deux caractères. Non seulement elle est certaine (car tout un chacun peut expérimenter en lui la présence de son âme qui le fait vivre). Mais encore, elle est très vénérable (car l'âme est la plus noble des créatures terrestres). C'est bien la teneur des propos d'Aristote : « Nous plaçons la connaissance [*la science spéculative*][72] parmi les choses bonnes [*au nombre des biens*] et de valeur ». Mais une science l'emporte sur l'autre en bonté et en valeur parce qu'elle porte sur « les objets les meilleurs » par leur nature même, et « les plus mystérieux » dont on ignore la cause ; « nos notes sur l'âme sont parmi les premières pour chacune [*pour chacune de ces deux raisons*] ». Aristote parle de "notes", car il traite assez sommairement de son sujet, sans que son ouvrage n'aboutisse à l'ultime recherche sur tout ce qui concerne l'âme. Il en va bien ainsi de notes. Si par ailleurs, nous considérons que l'expression « parmi les premières » renvoie à la totalité de la science naturelle, elle ne signifie pas une chronologie, mais une hiérarchie ; si en revanche, on la limite à la science des êtres animés, alors elle désigne un ordre de déroulement.

7- Aristote expose ensuite son utilité. Il suscite la bienveillance de l'auditeur par l'utilité de cette science. La connaissance de l'âme profite, en effet, beaucoup à toutes sortes de vérités présentes dans les autres sciences. Elle offre des opportunités remarquables à toutes les parties de la philosophie. Attardons-nous ainsi à la philosophie première : nous ne pouvons parvenir à la connaissance des êtres divins et des causes les plus hautes sans les acquis offerts grâce au pouvoir de la capacité d'intelligence. Si nous nous tournons à présent vers la morale, nous ne pouvons parvenir à la perfection de cette science sans connaître les puissances de l'âme, pour

[71] *Des animaux*, L XI (cf. note n° 1).

[72] Il arrive fréquemment que Thomas d'Aquin entremêle une citation d'Aristote avec ses propres explications. Dans ce cas, nous mettons l'explication de Thomas entre crochets et en italique.

la raison que le Philosophe attribua chaque vertu à l'une d'entre elles[73]. Elle est aussi utile à la science naturelle, car une bonne proportion des êtres naturels possède une âme, et c'est l'âme même qui est la source et l'origine de tous les mouvements des êtres animés. « Elle [*l'âme*] est comme un principe d'animation ». Ce « comme » n'introduit pas une comparaison, mais une accentuation.

8- Il met en lumière l'ordre de ce traité, en écrivant que nous entendons « considérer et connaître » ce qu'est l'âme, sa nature et sa substance, « puis tout ce qui se présente à son sujet », c'est-à-dire ses affects. Il y a des différences, car certains paraissent n'impacter que la seule âme, comme l'intellection ou la spéculation, tandis que d'autres résident, semble-t-il, à travers l'âme, communément en tout l'animal, comme le plaisir, la tristesse, la sensation et la représentation[74].

9- Notons deux difficultés dans ce traité : d'abord connaître la substance de l'âme, et ensuite, ses accidents et affects propres. Bien que cela soit utile à la science, il est ardu de savoir ce qu'est l'âme ; c'est un obstacle en tout domaine, car il y a une seule et même question pour l'âme et beaucoup d'autres choses, à propos de leur substance et de leur identité[75]. Voici donc une première difficulté : nous ignorons quel chemin suivre pour élaborer une définition. Certains prétendirent qu'il fallait démontrer, d'autres qu'il fallait diviser, d'autres encore et Aristote, qu'il fallait composer.

10- La seconde difficulté porte sur ce qu'il faut mettre dans la définition. Celle-ci doit, en effet, faire connaître l'essence de la chose. Or, on ne peut l'atteindre avant d'avoir connu ses principes. Mais les principes changent selon la variété des choses, et il est difficile de savoir d'où les obtenir. Les sujets qui font difficulté auprès de ceux qui veulent élaborer ou rechercher une définition se résument à trois ; le premier concerne la substance de l'âme, le deuxième ses parties, et le troisième l'aide nécessaire apportée à la définition par ses accidents.

---

[73] *Éthique à Nicomaque*.

[74] Voir notes de traduction : *Fantasia.*

[75] Comme nous l'avons développé dans le *Guide de lecture* introduisant notre traduction : *Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan 2012, nous traduisons par "identité", ce qui est généralement transcrit par "quiddité", ou par "essence" ou encore par "ce que c'est". En latin, la présence de "id", seul ou en composition, renvoie toujours à ce qui fait l'essentiel de quelque chose, et ce par quoi on la reconnaît et la distingue des autres. Autrement dit son identité.

11- Concernant la substance, le doute porte sur son genre. La première chose à fixer pour définir quoi que ce soit, c'est le genre. Nous avons donc à nous demander quel est celui de l'âme ; est-ce le genre substance, par exemple, ou la quantité, ou la qualité ? Il nous faut aussi connaître non seulement le genre suprême, mais encore le plus proche. Pour définir homme, par exemple, nous ne nous contentons pas de substance, mais allons jusqu'à animal. Et si l'âme appartient au genre substance, alors, comme tout genre se dit de deux façons, soit en puissance, soit en acte, nous devrons chercher à savoir s'il s'agit d'une puissance ou d'un acte. En outre, comme certaines substances sont composées et d'autres simples, qu'en est-il de l'âme, et est-elle partageable ou non ? Se pose aussi la question de savoir si toutes les âmes relèvent d'une seule espèce d'âme ou non. Et si l'espèce n'est pas unique, il faut à nouveau se demander si les âmes diffèrent par le genre ou par l'espèce. Il existe aussi des doutes sur les éléments participant à la définition. Certains sont définis comme genre, certains comme espèce. Nous aurons donc à voir si la définition de l'âme relève du genre ou de l'espèce la plus spécifique.

12- Des penseurs réfléchissant sur l'âme paraissent avoir limité leur investigation à l'âme humaine. Or, chez les anciens philosophes, coexistaient deux opinions (les Platoniciens soutenaient que les universels séparés, à savoir les formes et les idées, étaient les causes de l'être et de la connaissance des choses singulières ; ils prétendaient qu'existe une sorte d'âme séparée par soi, qui serait cause et idée des âmes particulières, et que tout ce que l'on observerait chez ces dernières proviendrait d'elle. Les philosophes naturalistes, en revanche, pensaient qu'il n'y avait de substances naturelles que particulières, et que les universels n'existaient pas dans la nature des choses). Pour cette raison, se pose la question de savoir s'il n'y a qu'une seule notion commune d'âme, aux dires des Platoniciens, ou bien une pour telle âme et une autre pour telle autre, à écouter les Naturalistes, c'est-à-dire une âme pour le cheval, une pour l'homme et une pour Dieu. Aristote précise "Dieu", car ils croyaient que les corps célestes, qu'ils disaient animés, étaient des dieux.

13- Aristote, quant à lui, a voulu explorer les deux directions : la notion commune d'âme et ses différentes espèces. Il écrit à ce propos que « l'animal universel n'est rien ou bien second ». Or, il faut savoir que nous pouvons dire deux choses d'animal universel, soit en nous arrêtant à universel (qui consiste à être un en plusieurs ou au sujet de plusieurs), soit en nous intéressant à animal. Dans le premier cas, nous devons distinguer selon que

l'universel appartient au monde réel ou bien selon qu'il est dans l'intellect. Dans le monde réel, Platon voulut qu'animal universel fut quelque chose d'antérieur à l'animal particulier, car, avons-nous dit, il a conçu les universels séparés et les idées. Aristote, au contraire, a soutenu que rien de tel n'existe dans la réalité. Ou s'il y a quelque chose de ce genre, c'est en second. Mais, si nous considérons la nature de l'animal en dehors du fait qu'elle est sujette à une intention d'universalité, alors, c'est une réalité et antérieure, comme ce qui est en puissance est antérieur à ce qui est en acte.

14- Aristote aborde les difficultés soulevées par les facultés de l'âme. Il y a en elle des parties potentielles, à savoir intellectuelles, sensorielles et végétatives. La question est donc de savoir s'il s'agit d'âmes différentes, comme le voulaient les Platoniciens, ou bien des parties potentielles de l'âme, Et dans ce dernier cas, devons-nous d'abord étudier ces facultés avant les actes, c'est-à-dire l'intellect avant l'intellection, ou bien sentir, qui est un acte, avant la sensibilité, qui est une puissance, et de même pour les autres puissances et actes ? Si nous devons explorer les actes avant les puissances, restera encore la question de savoir s'il faut nous enquérir de leurs objets avant leurs facultés, comme du perceptible avant la sensibilité ou de l'intelligible avant l'intelligence.

15- Puis, Aristote soulève les difficultés issues des adjuvants de la définition de l'âme. Pour une définition, en effet, nous devons connaître les principes non seulement essentiels mais aussi accidentels. Si les premiers pouvaient être correctement définis et connus, alors la définition se passerait des seconds. Mais comme nous ignorons les principes essentiels des choses, nous devons utiliser des différences accidentelles comme leurs indicateurs (bipède n'est pas un caractère essentiel, en effet, mais il est retenu pour désigner un élément de l'essence). Grâce à ces différences accidentelles, nous parvenons à la connaissance des différences essentielles. C'est donc une vraie difficulté, car nous devons d'abord connaître l'identité permanente d'être[76] de l'âme pour faciliter la connaissance de ses accidents, de même qu'en mathématiques, il est très utile de savoir la nature du droit, du courbe et du plan avant de comprendre à combien de droits, les angles d'un triangle sont égaux. Mais en sens inverse, si nous connaissons déjà les accidents, cela nous aidera grandement à connaître l'identité permanente d'être, comme nous l'avons dit. Si donc l'on veut élaborer une définition sans entrer dans la

[76] Voir notes de traduction : *Quod quid erat esse*.

connaissance des accidents de la chose définie, celle-ci ne sera pas réelle, mais éloignée et discutable, tandis que la définition qui tient compte de cette connaissance des accidents est réaliste, et procède des caractères propres et essentiels des choses.

Leçon 2 Prohème – Difficultés de définition des accidents de l'âme

16-Ensuite, les difficultés liées à la connaissance des passions propres de l'âme.
D'abord, Aristote soulève la question des passions de l'âme et la résout
17- D'abord, la difficulté de la question
21- Ensuite, la nécessité
23- Ensuite, la connaissance de l'âme appartient au physicien
D'abord, il prouve la proposition
24- Ensuite, il poursuit sur la définition

Aristote, ch. 1, 403a3 - ch.2 403b24

16- Après avoir présenté la difficulté inhérente à la science de l'âme, du point de vue de sa substance et de son identité, le Philosophe aborde celle liée à ses passions et accidents. Au sujet des passions de l'âme et de ses opérations, la question se pose de savoir si elles sont propres à l'âme sans communication avec le corps, comme le pensait Platon, ou bien si aucune n'est réservée à l'âme, mais toutes sont communes au corps et au composé.

17- Il est indispensable de répondre à la question suivante : les passions et opérations de l'âme sont-elles communes ou propres ? Mais loin d'être bénigne, elle est particulièrement ardue. Ceci le montrera : la raison de cette difficulté tient à ce qu'en apparence, nombre de passions sont communes et qu'on ne peut les éprouver sans le corps. C'est le cas de la colère, de la sensation, etc., que l'âme ne peut ressentir sans corps. Pourtant, si l'une devait être exclusive à l'âme, ce serait l'opération intellectuelle. Intelliger[77] est, en effet, l'œuvre de l'intelligence, et semble bien appartenir en propre à l'âme.

18- Mais, à y regarder de près, intelliger ne semble pas se limiter à l'âme, car ou bien c'est imaginer, aux dires des Stoïciens, ou bien du moins, c'est ne pas pouvoir se passer de représentation – il y eut même des Naturalistes anciens pour qui l'intellect ne se distinguait pas de la sensibilité. S'il devait en être ainsi, alors, l'intelligence ne différerait en rien de la représentation, ce qui poussa les Stoïciens à identifier les deux. Or, la représentation réclame le corps ; ils en concluaient donc qu'intelliger n'était pas propre à l'âme, mais commun à l'âme et au corps. Et même si l'on accorde que l'intellect n'est pas la représentation, on ne peut néanmoins intelliger sans elle. Reste donc qu'intelliger n'est pas propre à l'âme, puisqu'imaginer demande le corps. Il est dès lors impossible d'intelliger sans corps.

[77] Voir notes de traduction : *Intelligere.*

19- Bien qu'Aristote clarifie ces points au troisième livre de l'ouvrage, nous pouvons déjà en dire quelques mots. D'un certain point de vue, intelliger est propre à l'âme, mais d'un autre, elle partage cette opération avec le corps. Il faut savoir que des opérations ou des passions de l'âme ont besoin du corps comme instrument et comme objet. Voir, par exemple, nécessite un corps comme objet, car la couleur, objet de la vue, est attachée à un corps, mais encore comme instrument, car la vision, même si elle provient de l'âme, ne peut cependant s'exercer sans le concours de l'organe correspondant, à savoir la pupille qui tient lieu d'instrument. Ainsi voir relève de l'âme, non pas seule mais avec un organe. Il existe cependant une autre opération qui demande un corps non comme instrument, mais seulement comme objet. Intelliger, en effet, ne se fait pas à travers un organe corporel mais requiert un objet physique. Comme le dira le Philosophe[78], les images[79] jouent pour l'intellect le rôle des couleurs pour la vue. Celles-ci sont l'objet de la vision, et les images joueront donc pour l'intelligence le rôle d'objet. Or, ces images ne peuvent se passer de corps ; nous voyons donc qu'intelliger ne peut certes se faire sans corps, mais à titre d'objet et non d'instrument.

20- Deux conséquences découlent de cette conclusion :

1°- Intelliger, tout d'abord, est une opération propre à l'âme et n'a besoin de corps qu'à titre d'objet, a-t-on dit, tandis que voir est les autres opérations et passions ne sont pas réservées à l'âme, mais conjointes.

2°- Ensuite, ce qui a une opération par soi possède aussi un être et une subsistance par soi, contrairement à ce qui n'a pas d'opération par soi. C'est pourquoi l'intellect est forme subsistante et les autres puissances sont formes dans la matière. Et voici où réside la difficulté de ce genre de question : les passions de l'âme sont, semble-t-il, toutes conjointes, du moins en apparence.

21- Aristote indique pourquoi ce questionnement est nécessaire. C'est grâce à lui que nous trancherons une interrogation à laquelle tout le monde désire par-dessus tout répondre à propos de l'âme : lui appartient-il de pouvoir se séparer ? Constater la présence d'une opération ou d'une passion propre à l'âme, écrit-il, induirait la séparabilité de l'âme d'avec le corps, car, avons-nous dit, l'être qui possède une opération par soi possède aussi un être et une

[78] L III.
[79] Voir notes de traduction : *Fantasmata.*

subsistance par soi. Si au contraire, l'âme en était dépourvue, elle ne pourrait, pour la même raison, se séparer du corps ; il en irait de l'âme comme de la ligne droite : bien que beaucoup de propriétés relèvent d'elle en sa qualité de droite, comme d'être tangente à une sphère de bronze en un point, cela ne lui arrive pas hors de la matière : la ligne droite touche toujours de façon matérielle une sphère de bronze. Il en irait de même de l'âme si elle était privée d'une opération propre ; bien que dotée de nombreuses propriétés, aucune ne lui appartiendrait hors de la matière.

22- Aristote explique ce qu'il avait présupposé : certaines passions de l'âme sont conjointes et non exclusives à l'âme. Il se sert de l'argument suivant : tout ce à quoi œuvre la morphologie biologique n'est pas l'exclusivité de l'âme, mais est aussi partagé par l'organisme ; mais cette morphologie est sollicitée dans toutes les passions de l'âme, comme la colère, la mansuétude, la crainte, la confiance, la miséricorde, etc. Toutes semblent donc bien avoir une dimension charnelle. Il prouve de deux façons l'intervention de la constitution corporelle :

1°- Nous assistons parfois à la manifestation de passions violentes chez une personne qui pourtant n'est ni agressée ni apeurée. Si s'accroît, en effet, la fébrilité ou le déséquilibre, le corps réagit alors pour un rien, et la personne se comporte comme sous l'emprise de la colère.

2°- La morphologie du corps contribue à ces passions. Nous voyons, en effet, que même en l'absence de danger imminent, certaines personnes ressentent des passions semblables à celles qui affectent l'âme ; ainsi, par exemple, un tempérament mélancolique est craintif en dehors de toute menace, du seul fait du déséquilibre de sa constitution.

Par conséquent, puisqu'il en va ainsi et que notre physiologie provoque des passions de ce genre, il est manifeste que celles-ci sont « des spécificités immergées dans la matière », dont l'expression est matérielle. Et pour cette raison, leur caractérisation ou leur définition compose avec la matière. Pour définir la colère, par exemple, nous dirons qu'elle est le mouvement « d'un organe [*comme le cœur*], d'une de ses parties ou de ses facultés [*du côté de sa substance ou de sa cause matérielle*], provenant de ceci [*de la cause efficiente*], et en vue de cela [*de la cause finale*] ».

23- Aristote conclut de ses propos que l'étude de l'âme est du domaine de la science naturelle. Il infère cette conclusion du mode de définir et la confirme en deux points. Les opérations et passions de l'âme sont celles d'organes, comme on l'a montré. Quelle que soit la passion considérée, sa

définition doit toujours contenir le sujet qu'elle affecte ; celui-ci, en effet, doit nécessairement être présent dans la définition. Si donc une passion n'est pas réservée à l'âme, mais est aussi partagée par le corps, il est obligatoire que l'organe soit mentionné dans la définition. Mais tout ce qui a corporéité et matérialité relève de la science de la nature, et donc également les passions de ce genre. Or, à celui qui les examine revient d'examiner aussi leur sujet. C'est pourquoi il est de la tâche du physicien d'étudier l'âme « ou bien toute l'âme [*dans l'absolu*] ou bien dans une certaine mesure [*dans la mesure de son lien au corps*] ». Il précise cela car demeure encore irrésolue la question de l'attache de l'intellect à un organe.

24- Comme il avait dit que parmi les définitions des passions de l'âme, certaines mentionnent la matière et l'organe, tandis que d'autres ne font état que de la forme, il veut préciser que ces dernières sont insuffisantes. Il explore pour cela la différence existant entre les deux. Tantôt nous avons une définition entièrement dépourvue d'éléments corporels, comme de dire : "la colère est une inclination[80] à la vengeance" ; tantôt, elle mentionne l'organe ou la matière, comme : "la colère est un afflux de sang autour du cœur". La première est dialectique, tandis que la seconde est physique puisqu'elle fait état de la matière, et relève donc du philosophe de la nature. Ce dernier, en effet, [*le physicien*] assigne la matière en déclarant que c'est "un afflux de sang autour du cœur", mais l'autre [*le dialecticien*] énonce l'espèce et la notion, car "appétit de vengeance" signifie bien l'idée de colère.

25- Que la première définition soit insuffisante, c'est très clair. Si, en effet, la définition d'une forme circonscrite dans la matière, ne mentionne pas cette matière, elle est insuffisante. Or, cette forme "inclination à la vengeance" est forme d'une matière précise. Donc, comme la matière est absente de la définition, il en résulte que cette dernière est insuffisante. Définir exige donc de mentionner que ceci, à savoir la forme, est dans une matière de cette sorte, c'est-à-dire précisée.

26- Nous aurons donc trois définitions. L'une désigne l'espèce et sa notion ; elle sera seulement formelle, comme définir la maison "un édifice protégeant du vent, de la pluie et de la chaleur". Une autre mentionne la matière comme de dire que la maison est "un édifice fait de pierres, de briques et de poutres". Une autre encore fait état des deux [*la matière et la forme*] et énonce "la maison est un édifice tel, constitué de tels matériaux,

[80] Voir notes de traduction : *Appetitum.*

et pour telle raison, à savoir protéger du vent, etc." Aristote précise que cette autre définition formule trois choses : « en quoi », c'est-à-dire les poutres et les pierres du côté de la matière, « l'espèce » ou la forme, et « en raison de quoi », qui est de protéger des vents. Elle compose ainsi la matière lorsqu'elle dit « en quoi », la forme lorsqu'elle précise « l'espèce », et la finalité lorsqu'elle dit « en raison de ». Car une bonne définition requiert ces trois éléments.

27- Si, après cela, l'on se demande laquelle de ces définitions est naturelle et laquelle ne l'est pas, nous répondrons que celle qui s'arrête à la forme n'est pas naturelle mais logique ; celle qui considère la matière sans la forme n'est que naturelle, car seul le naturaliste s'intéresse à la matière ; néanmoins, celle qui compose les deux, la matière et la forme, est davantage naturelle. Deux définitions relèvent donc de la science naturelle, l'une, cependant, celle qui ne retient que la matière, est imparfaite, tandis que l'autre qui mentionne les deux membres, est complète. Personne d'autre que le physicien n'étudie les passions inséparables de la matière.

28- Mais il y a d'autres observateurs pour s'intéresser aux passions de la matière ; c'est pourquoi Aristote explique qui ils sont et comment ils procèdent. Il en énumère trois genres. Un premier se distingue du naturaliste, bien qu'il considère les passions dans la mesure où elles sont matérialisées, c'est l'artisan. Il envisage la forme dans la matière, mais de façon différente, car son principe est l'art, tandis que celui du physicien est la nature. Un autre représente ceux qui considèrent les objets ayant leur être dans la matière sensible, mais délaissent cette matière concrète pour définir. Bien que le courbe, le droit, etc. existent dans la matière et soient au nombre des non-séparables quant à leur être, le mathématicien toutefois les identifie sans matière sensible, pour la raison que les choses sont sensibles grâce à la quantité, or, celle-ci préexiste à la qualité et le mathématicien ne s'intéresse qu'à elle seule, sans tenir compte de telle ou telle matière. Un troisième genre est celui qui étudie les objets dont l'être ou bien n'est absolument pas dans la matière, ou bien peut exister sans matière, et c'est le métaphysicien.

29- Remarquons au passage que l'explication complète de la division de la philosophie tient à la définition et son mode de formation, car la définition est le principe de la démonstration des choses. Or, la chose se définit par ses éléments essentiels. D'où, des définitions diverses démontrent des principes essentiels différents, sources de la différence entre les sciences.

Difficultés de définition des accidents de l'âme

30- Aristote, reconnaissant qu'il vient de se livrer à des digressions avec ses recherches sur la définition, revient à son sujet précis. Il faut retourner, dit-il, à la matière propre d'où provient notre discours, à savoir que les passions de l'âme, comme la violence, la crainte, etc. ne sont pas séparables de l'organisme animal, pour autant que c'est leur façon d'être et qu'elles ne sont ni des passions sans organe, ni comme des lignes ou des plans [*des surfaces*] que la raison peut séparer de la matière naturelle. S'il en est ainsi, leur étude appartient au philosophe de la nature, et même l'étude de l'âme, avons-nous dit plus haut. « À ce propos [*à propos de l'âme*] », pour l'intention présente, il est nécessaire de prendre connaissance des opinions de quiconque s'est déjà prononcé à ce sujet parmi les Anciens. Ce sera très utile à deux niveaux : nous nous aiderons de ce qu'ils ont dit de bien et nous nous méfierons de leurs erreurs.

Leçon 3 La pensée des Anciens, découverte de l'âme par le mouvement

31- Ensuite, Aristote poursuit son traité selon l'ordre annoncé
D'abord, il traite de la nature de l'âme selon l'opinion des autres philosophes
D'abord, par quelles voies d'investigation
33- D'abord, la connaissance de l'âme à partir du mouvement
34- D'abord, il examine l'opinion de Démocrite
36- Ensuite, l'opinion des pythagoriciens
38- Ensuite, l'opinion d'Anaxagore
D'abord, en quoi elle concorde avec les autres
39- Ensuite, il développe la différence
40- Ensuite, en quoi Anaxagore diffère de Démocrite
D'abord, il expose l'opinion d'Anaxagore
41- Ensuite, il réfute la pensée d'Anaxagore

Aristote, ch. 2 403b24 – 404b8

31- Après avoir rédigé un prohème où il révèle ce qu'il a l'intention de faire et les difficultés de son entreprise, Aristote poursuit son traité, en suivant le plan annoncé, à savoir d'abord les opinions de ses prédécesseurs, et ensuite la vérité[81].

32- Le projet de notre questionnement et de notre recherche, c'est de rassembler tout ce qui, par nature, peut appartenir à l'âme. Il faut donc savoir à ce sujet, que lorsque nous nous trouvons devant des objets qui diffèrent manifestement selon un point de vue, mais obscurément selon un autre, il est certain que c'est par ce qui est évident que nous parviendrons à connaître ce qui ne l'est pas. C'est ce procédé que suivirent les philosophes dans leur recherche sur l'âme. Or, l'être animé se distingue de l'inanimé par la possession d'une âme dont l'inanimé est dépourvu. Mais la nature de l'âme est des plus obscures, et ils ne pouvaient appuyer leur recherche que sur des indices distinguant clairement l'animé de l'inanimé. Ils les découvrirent et s'efforcèrent de parvenir à la connaissance de la nature de l'âme. Or, il y a deux domaines où cette différence est évidente : la sensation et la mobilité. En effet, c'est avant tout par le mouvement que l'être animé, qui se meut lui-même, se distingue de l'inanimé, et par la sensation ou la connaissance. Ils pensaient que lorsqu'ils connaîtraient les principes de ces deux opérations, ils sauraient ce qu'est l'âme. Ils travaillèrent donc à connaître la cause du mouvement et de la sensation afin de comprendre la nature de l'âme. Dans la croyance que c'était l'âme qui causait le mouvement et la sensation, tous les anciens philosophes étaient Jusque-là d'accord, c'est après qu'ils divergèrent d'opinion.

[81] L II.

Certains se sont efforcés de parvenir à ce savoir par le mouvement, et d'autres par la sensibilité.

33- Aristote met à jour leur divergence en s'attaquant d'abord à ceux qui ont recherché la nature de l'âme à partir du mouvement, avant d'aborder ceux qui se sont attachés à la connaissance et la sensation, puis ceux qui ont suivi les deux voies. Les premiers ont tous un point commun : si l'animé est en mouvement, c'est que l'âme est à la fois mue et motrice. Pour la raison, estimaient-ils, que ce qui n'était pas mu ne pouvait mouvoir autre chose ; autrement dit, rien ne meut qui ne soit mu. Si donc l'âme meut l'animé, et que rien ne meut autre chose sans être lui-même mu, il est manifeste que l'âme est mue au plus haut point. C'est la raison pour laquelle les Anciens Naturalistes pensaient que l'âme appartenait au nombre des êtres mus. Mais à nouveau apparaissent des divergences d'opinion à ce sujet.

34- Démocrite était un de ces philosophes anciens qui voyaient dans l'extrême mobilité, l'essence même de l'âme. Et comme ce qui est hautement agité a une nature de feu, il déclara que l'âme « est une sorte de feu ou de chaleur ». Telle fut sa pensée. Lui-même ne voyait rien d'autre dans la nature que des êtres tangibles et corporels. Il voulait que les principes de toutes choses soient des corps indivisibles et infimes, qu'il appelait atomes. Il les disait de nature unique, mais distincts selon l'aspect, la position et l'agencement. Aristote se limite ici aux différences d'aspect, car seul ce critère est nécessaire. Certains atomes sont sphériques, d'autres cubiques, d'autres encore pyramidaux, etc. Démocrite les déclara mobiles et jamais au repos, et prétendit que l'univers résultat de la course hasardeuse de ces atomes. Il donne pour exemple de l'agitation de ces corps indivisibles, les particules en suspension dans l'atmosphère, que l'on voit bouger dans les rayons de soleil aux entrebâillements des portes, même en l'absence de courant d'air. Les corps élémentaires sont bien plus petits puisqu'ils sont indivisibles, alors que les poussières dans la lumière sont sécables. Cela montre à l'évidence qu'ils sont des plus mobiles. Parmi les figures, la rotondité est la plus apte à la mobilité, car elle ne présente pas d'angle qui entraverait le mouvement. Or, comme il croyait l'âme en total mouvement, du fait que, pensait-il, elle provoque le mouvement des animaux, il appela âme ceux d'entre les corps infimes qui étaient de forme sphérique.

35- Son collègue Leucippe fut de cet avis. Il tenait pour signe ce qui suit : Démocrite voulut que le critère de la vie, c'est-à-dire sa spécificité, consista dans la respiration. Même si cela ne suffisait pas car tous les êtres vivants ne respirent pas, elle lui paraissait néanmoins nécessaire. En effet,

d'après lui, les particules sphériques emplissent le corps, puisqu'elles sont la cause des mouvements physiques de l'animal et sont en mouvement continuel. Or, la respiration est indispensable, car si, « du fait de l'enveloppe de nos corps [*l'air ambiant*] » qui comprime les particules de type sphérique dont l'agitation permanente provoque le mouvement des animaux, et qui les expulse à l'extérieur, celles-ci viennent à manquer après avoir été entièrement rejetées de notre corps, c'est alors par cette respiration que nous réintroduisons d'autres particules, et que celles demeurées à l'intérieur sont empêchées de sortir avec l'inspiration de celles qui arrivent. Il prétendait que les animaux continuaient de vivre tant qu'ils pouvaient faire cela, respirer. La valeur du signe tient à ce que la respiration est dite le critère de la vie parce qu'elle conserve les particules sphériques à l'intérieur du corps animal, et même en réintroduit afin que ce corps animal ne soit pas privé par expiration de ces corpuscules en continuel mouvement. Il est donc évident que ces particules sont l'âme, et Démocrite les voulut de la nature du feu et causes de la chaleur.

36- Aristote analyse ensuite l'opinion de certains pythagoriciens, comparable à celle de Démocrite. Ce qu'ils disaient de l'âme, en effet, avait le même sens que ses propos, même s'ils ne l'exprimaient pas dans les mêmes termes. Ceux qui étaient d'accord avec lui soutenaient que l'âme était des particules flottant dans l'air, et des corps indivisibles et infimes. Mais aux dires d'autres parmi eux, ce n'étaient pas les corps indivisibles et mobiles qui formaient l'âme, mais une force qui les agitait. C'était l'idée d'un certain Archelaos, philosophe et maître de Socrate, comme le rapporte Augustin[82]. Nous avons déjà donné l'argument pour lequel ils prétendaient que ces corps étaient l'âme : ils voulaient, nous l'avons vu, que l'âme soit mobile par excellence ; donc, du fait que ces corpuscules paraissaient en continuel agitation, puisqu'on les voyait bouger même dans l'air immobile, ils les prirent pour l'âme.

37- Puis, il résume l'opinion de plusieurs philosophes. Tous ceux qui ont défini l'âme par le mouvement déclarèrent qu'elle était automotrice. « Ils furent portés à cette même conclusion », c'est-à-dire à la même conception que les précédents. Tous s'accordent sur ce point et se retrouvent en ce qu'ils ont estimé que le mouvement est au plus haut degré et principalement le propre de l'âme et que tout ce qui est mu, est mu par l'âme, tandis que cette dernière se meut elle-même. Nous avons déjà

[82] *La Cité de Dieu*.

rapporté leur argument : ils pensaient globalement que rien ne meut autre chose s'il n'est lui-même mu. D'où, comme l'âme meut le reste, ils croyaient qu'elle était mue au plus haut point et principalement.

38- Aristote entend montrer en quoi l'opinion d'Anaxagore rejoint les précédentes : il soutint avec d'autres que l'intellect mouvant toutes choses, il en est de même de l'âme. Mais il se distinguait d'eux en refusant que tout ce qui meut autre chose soit lui aussi mu ; au contraire, il prétendait qu'il existe un intellect séparé et sans mélange, qui meut le reste sans être lui-même mu. Et il vit en cela la nature de l'âme. De là naquit l'erreur de ceux qui affirmaient que l'âme était de nature divine. Il est donc évident qu'il rejoignait ses prédécesseurs pour dire que l'âme était motrice, mais s'en séparait lorsqu'il soutenait qu'elle n'était pas mue, au contraire des mêmes. Il se séparait aussi de Démocrite sur le concept d'intellect.

39- L'opinion de Démocrite, tout d'abord : « Celui-ci [*Démocrite*] dit dans l'absolu [*c'est-à-dire partout et universellement*] » que l'intellect et l'âme étaient identiques (la raison en était que selon lui, n'existaient dans le monde que des êtres tangibles, et que de ce fait, ajoutait-il, il n'y avait en l'âme d'autre faculté d'appréhension que la sensation. Il fut donc d'avis qu'on ne parvenait à aucune vérité précise des choses et qu'on ne connaissait rien de défini, mais que tout ce qui apparaissait était vrai ; bien plus, ce que pensait l'un sur quelque chose n'était pas plus vrai que ce que pensait l'autre au même moment sur le même sujet. Il en venait ainsi à affirmer que les contradictoires étaient vrais simultanément). Cela s'explique parce que, a-t-on dit, il ne prenait pas en compte l'intellect tendu vers la vérité, c'est-à-dire la faculté d'intellection par laquelle l'intelligence saisit les réalités intelligibles, mais seulement les puissances de sensation. De sorte que rien n'était connaissable hormis le sensible, puisque rien d'autre que les choses sensibles n'existaient dans la nature. Or, les êtres sensibles sont en mouvement et en flux continuel, ce qui a conduit Démocrite à penser qu'il n'y avait dans les choses aucune vérité fixe. Il n'était pas parvenu à concevoir l'intellect comme une puissance « dédiée à la vérité », c'est-à-dire dont l'objet est le vrai, et qu'il excède toutes les autres puissances de l'âme, mais il en resta à ses puissances sensorielles. C'est pourquoi « il parlait de l'âme ou de l'intellect indifféremment », intellect qu'il disait se muer au gré des mutations de l'homme. Il en appelle pour cela à Homère, qui écrit : « Hector gît avec un autre jugement », car son intellect a suivi les mutations de sa personne, et, une fois vaincu, il jugeait autrement que lorsqu'il était invaincu.

40- Anaxagore traita de l'âme avec plus d'hésitation et moins de certitude à son sujet. Il a souvent répété que dans l'intellect repose la cause de bien faire, c'est-à-dire de la bonne opération. Mais ailleurs, dans d'autres passages, il soutient que cet intellect cause de la bonne opération s'identifie à l'âme. Cela fait suite au constat que l'âme est présente en tous les animaux, les plus vils comme les plus nobles, les grands autant que les petits. Et comme il prétendait que l'intellect était présent en tous, il devenait évident qu'il tenait un même discours sur l'âme et sur l'intellect.

41- Aristote met à jour une contradiction dans la conception de l'intellect selon Anaxagore. Parfois, en effet, ce qu'il dit de l'intellect ne s'identifie pas à l'âme, mais d'autres fois, il affirme que l'intellect et l'âme sont la même chose. Les deux sont contraires et ne peuvent coexister. Il le prouve de la façon suivante : on observe que bien opérer est le propre d'un intellect à la prudence accomplie, car bien agir relève de la prudence. Si donc l'intellect cause de la bonne opération se confondait avec l'âme, l'intellect prudent ferait de même. Or, c'est faux, car l'âme habite tous les animaux, tandis que l'intellect rendu prudent n'est, semble-t-il, le lot non seulement d'aucun animal, mais pas même de tous les hommes. Ce n'est donc pas la même chose que l'âme.

42- Aristote conclut enfin que tous ceux qui ont conçu l'âme d'après le mouvement, et se mouvant par elle-même, ont pensé qu'elle était le moteur maximum, comme cela paraît des propos déjà rapportés.

Leçon 4 La pensée des Anciens, découverte de l'âme par la connaissance

43- Ensuite, la découverte de l'âme à partir du sens ou de la connaissance
D'abord, en quoi s'accordent ceux qui ont observé l'âme à partir de la sensation
45- Ensuite, en quoi les Anciens diffèrent
D'abord, l'opinion d'Empédocle.
46- Ensuite, l'opinion de Platon
D'abord, dans le Timée
48- Ensuite, un second passage où l'âme est faite de principes.
51- Ensuite, un troisième où l'âme est composée de principes
52- Ensuite, ceux qui ont défini l'âme à partir du mouvement et de la sensation à la fois

Aristote, ch. 2, 404b8 - b30

43- Plus haut, le Philosophe a expliqué comment certains parvinrent à la connaissance de l'âme par le mouvement. Il veut désormais montrer comment certains le firent par la sensation ou la connaissance. Tous ceux qui vinrent à concevoir l'âme en fonction des opérations de connaître et de sentir [*du point de vue de la connaissance et de la sensation*], s'accordèrent pour dire qu'elle provenait de principes. Certains les « firent » [*les estimèrent*] plusieurs, d'autres en firent un seul. Ces anciens philosophes furent motivés à penser que l'âme était constituée de principes car, presque forcés par la vérité, ils en eurent l'intuition comme en songe. La vérité tient à la présence de la similitude de la chose connue dans le connaissant, car il faut qu'elle y soit d'une manière ou d'une autre. Or, les Anciens furent d'avis que la similitude de la chose connue doit être dans le connaissant selon un être naturel, c'est-à-dire selon l'être qu'elle possède en elle-même. Ils soutenaient, en effet, qu'il fallait que le même connaisse le même. Si donc l'âme connaît toutes choses, elle doit, se disaient-ils, posséder en elle la similitude de toutes selon un être physique. Ils ne savaient pas distinguer le mode par lequel la chose est dans l'intellect, dans l'œil ou dans la représentation, de celui par lequel elle est en elle-même. Or, les éléments qui relèvent de l'essence de la chose en forment les principes, et celui qui connaît ce genre de principes connaît la chose elle-même ; c'est pourquoi, pensèrent-ils, du fait que l'âme connaît toutes choses, elle découle des principes des choses. C'était un point commun à tous.

44- Mais ils se séparèrent selon leur avis sur les principes à retenir. Tous n'optaient pas pour les mêmes ; certains en virent plusieurs et d'autres un seul, celui-ci pour les uns et celui-là pour les autres. C'est ainsi qu'ils divergèrent sur les principes qui constitueraient l'âme.

45- Les anciens philosophes qui observèrent l'âme par la sensation, prétendaient qu'elle était formée d'éléments. Ceux qui optèrent pour un seul

principe, dirent que c'était lui l'âme, ceux qui en comptèrent plusieurs, pensaient que l'âme était composée d'eux. Empédocle, par exemple, voulait qu'elle soit constituée de tous les éléments qui, chacun, était une âme à ses yeux. Rappelons à ce sujet qu'Empédocle avait formulé six principes, quatre matériels – la terre, l'eau, l'air et le feu – et deux actifs et passifs – la haine et l'amitié. Or, comme il pensait que l'âme était faite de principes, il en concluait qu'elle résultait de ceux-là mêmes qu'il avait énumérés, selon l'idée que venant de la terre l'âme connaît la terre, elle connaît l'air, étant éther [*air*], elle connaît l'eau, étant eau, et le feu, étant feu, cela va de soi. De même, nous connaissons la concorde par la concorde et la discorde par la triste discorde ; il ajoute « triste », car il écrivait ses ouvrages en vers.

46- Platon lui aussi, écrit Aristote, fit l'âme à partir des éléments ; il pensait qu'elle était composée de principes. La vérité de ce qu'il vient de dire, Aristote la prouve par trois références. Platon écrit qu'il y a deux éléments ou principes des choses, à savoir le même et le différent. Il existe une nature qui demeure toujours la même et qui est simple, comme le sont les êtres immatériels ; c'est elle qu'il appelle "le même". Il y a en revanche une nature qui ne se comporte pas toujours de la même façon mais est porteuse de mutations et de divisions, comme le sont les choses matérielles ; il l'appelle "le différent". Il ajoute que ces deux principes [*le même et le différent*] composent l'âme, non pas comme des parties, mais comme des intermédiaires, de telle sorte que la nature de l'âme rationnelle est inférieure aux êtres supérieurs et entièrement immatériels, mais plus noble et au-dessus des choses matérielles et inférieures.

47- La raison en est, nous l'avons dit, que le semblable est connu par le semblable. Si donc l'âme connaît toutes choses et que le même et le différent sont principes, Platon devait concevoir l'âme composée de ces deux principes de la façon rapportée ci-dessus, de sorte que par sa nature d'identité, elle connaisse les êtres qu'il nommait identiques, et par sa nature de diversité, elle connaisse les êtres qu'il appelait divers, à savoir les choses matérielles. Elle utilise donc cette connaissance. En effet, lorsqu'elle recueille les espèces et les genres, aux dires de Platon, elle se représente le même ou l'identité. Lorsqu'au contraire, elle s'attache aux différences et aux accidents, elle rencontre l'altérité. C'est ainsi que le Timée de Platon décrit la composition de l'âme.

48- Aristote explique de la même façon dans un second passage, que l'âme est composée de principes. Platon, sachons-le, estimait que les êtres intelligibles étaient subsistants par eux-mêmes et séparés, qu'ils étaient

toujours en acte et qu'ils causaient la connaissance et l'être des choses sensibles (aussi, Aristote, voulant éviter un tel écueil, fut conduit à reconnaître un intellect agent). Il découlait de la position de Platon, que du fait que certains êtres étaient abstraits par l'intellect, il en existait qui étaient subsistants par eux-mêmes et en acte. Or, nous jouissons de deux modes d'abstraction par l'intellect ; l'un qui va des particuliers aux universels et l'autre par lequel nous abstrayons les objets mathématiques des choses sensibles. De ce fait, Platon fut contraint de reconnaître trois modes de subsistance : sensible, mathématique et universel ; ces derniers étant la cause de l'être par participation des sensibles et des mathématiques.

49- Platon affirma aussi que les nombres étaient les causes des choses (il fit cela par incapacité de distinguer entre l'un convertible avec l'être et l'un au principe du nombre, à titre d'espèce de quantité). Or, comme il voyait l'universel séparé comme cause des choses, et les nombres comme leur substance, les universels provenaient par conséquent des nombres. Pour lui, en effet, les principes de tout être étaient l'espèce et le nombre spécifique, qu'il appelait ainsi parce que composé d'espèces. Il réduisait aussi, effectivement, le nombre à l'un et au deux à titre de principes et éléments. Or, puisque de fait, rien ne procède de l'un, il fallait lui ajouter une nature d'où sortirait la multiplicité, qu'il appela dualité.

50- Platon hiérarchisa ces trois niveaux selon un ordre de matérialité. Comme les êtres sensibles sont davantage matériels que les objets mathématiques, et les universels plus immatériels que les objets mathématiques, il posa d'abord les sensibles, puis au-dessus, les mathématiques et encore au-dessus, les universels séparés et les idées. Ces derniers diffèrent des objets mathématiques où l'on remarque au sein d'une même espèce une variété numérique de spécimens ; il n'en va pas ainsi parmi les idées et les substances séparées, où il n'existe pas d'unité spécifique se différenciant par le nombre de ses éléments. À chaque espèce correspond une seule idée. Ces idées, il les faisait venir des nombres et ajouta qu'elles contenaient la spécificité[83] des choses sensibles qui résultaient de leur longueur, leur largeur et leur hauteur. Il en conclut que l'idée de longueur est la première dyade, car la longueur va de un à un, c'est-à-dire d'un point à un autre point. La largeur représentait la première triade, puisque le triangle est la première figure parmi les surfaces. La hauteur, quant à elle, qui englobe la longueur et la largeur, est le premier

[83] Voir notes de traduction : *Ratio.*

quadrangle, car la pyramide est la première figure volumique à avoir quatre angles. Ainsi, lorsque Platon définit l'âme sensitive, il l'accompagna d'une âme séparée qui était sa cause ; cette dernière, comme les autres êtres séparés et les idées, était selon lui formée de nombres, c'est-à-dire de l'unité et de la dualité qu'il avait posées au principe des choses.

51- Platon a vu dans les nombres les espèces et les principes des choses, a-t-on dit. Aussi lorsqu'il parle de l'âme, elle parvient, selon lui, à la connaissance des êtres parce qu'elle est composée de principes, c'est-à-dire de nombres, et toutes ses opérations en procèdent. Nous découvrons, en effet, dans l'âme, différentes possibilités d'appréhension de l'être, à savoir l'intelligence, la science, l'opinion et la sensation. L'âme possède donc une intelligence dont l'opération provient de l'idée de "un", puisqu'il y a en elle la nature d'unité ; l'intellect, en effet, saisit une chose une en une unique appréhension. De plus, la science provient de la première dualité car elle va de l'un à l'un, c'est-à-dire des principes à la conclusion. L'opinion est la première trinité, car elle va d'un à deux, c'est-à-dire des principes à la conclusion, mais avec des réserves pour une autre possibilité. Il y a donc trois termes : un principe et deux conclusions, l'une retenue et l'autre en suspens. Le sens, quant à lui, appartient à l'âme au nom de la première quadrature, c'est-à-dire l'idée de volume résultant de quatre angles, avons-nous dit. Or, la sensation porte sur les corps ; comme les choses sont connues par ces quatre opérations, à savoir l'intellection, la science, l'opinion et la sensation, et que l'âme est dite posséder ces facultés en raison de sa participation à la nature d'unité, de dualité, de triade et de quadrature, Platon a manifestement soutenu une âme séparée, idée de cette âme, composée de nombres qui sont les principes et éléments des choses. Il est donc évident qu'il a voulu l'âme composée de principes.

52- Aristote évoque ensuite ceux des philosophes qui ont défini et connu l'âme à partir du mouvement et de la sensation à la fois. Comme à leurs yeux, l'âme était motrice par soi et apte à la connaissance, ils mixèrent ces deux caractères et définirent l'âme à l'aide des deux [*mouvement et connaissance*] comme "nombre se mouvant lui-même". Par nombre, ils entendaient la faculté de connaissance, car comme nous l'avons déjà rencontrée, la capacité pour l'âme de connaître les choses vient de ce qu'elle participe à la nature du nombre spécifique, selon l'opinion de Platon, et par "se mouvoir soi-même" la puissance motrice en l'âme.

Leçon 5 Les principes attribués à l'âme par les anciens philosophes

53- Ensuite, comment les philosophes parvinrent à diverses opinions sur l'âme
D'abord, Aristote pointe la racine de la diversité entre philosophes
55- Ensuite, il énumère une à une ces différences
D'abord, ceux qui posèrent le feu comme principe premier et âme
56- D'abord, Démocrite
57- Ensuite, Anaxagore
58- Ensuite, Thalès
59- Ensuite, ceux qui pensaient que l'air était principe premier et âme
D'abord, Diogène
60- Ensuite, Héraclite
61- Ensuite, Alchméon
62- Ensuite, ceux qui posèrent que l'eau est principe premier et âme
65- Ensuite, il synthétise toutes ces opinions et conclut son intention
D'abord, quant aux principes eux-mêmes
67- Ensuite, quant aux contrariétés inhérentes à ces principes

Aristote, ch. 2, 404b30 - 405b30

53- Aristote a montré auparavant en quoi les anciens philosophes se sont retrouvés au sujet de la conception de l'âme : en cela qu'elle est principe de mouvement et de connaissance. Il veut dorénavant expliquer sur quels points ces mêmes philosophes ont divergé à propos de cette notion commune. La racine de la divergence de considération sur l'âme tient à ce qu'ils lui attribuaient des principes, comme nous l'avons vu. Par conséquent, les différences de vue entre ces philosophes sur la conception des principes firent aussi leurs différences dans la conception de l'âme. Bien que tous voyaient en elle une composition de principes, ils ne furent pas d'accord pour retenir les mêmes à intégrer ; autant ils divergeaient sur les principes, autant ils divergèrent sur la conception de l'âme.

54- Or, ils se différenciaient sur deux points, quant à la substance de ces principes – quels sont-ils ? – et quant à leur nombre – combien sont-ils ? Pour ce qui est de la substance, à dire vrai, certains ont retenu des principes corporels, comme ceux qui la dirent feu, eau ou air, et d'autres incorporels et immatériels, comme ceux qui proposaient les nombres et les idées, et même, des Platoniciens mélangèrent les deux en proposant des principes sensibles et des séparés. En ce qui concerne, ensuite, le nombre ou la pluralité, les uns ne retenaient qu'un seul premier principe, comme l'air pour Héraclite ou le feu pour d'autres. D'autres, en revanche, avancèrent plusieurs premiers principes, comme les quatre éléments d'Empédocle. En fonction de leurs hypothèses sur les principes, ils assignèrent les mêmes à l'âme ; Empédocle et ceux qui déclaraient des principes matériels, en composèrent l'âme, et d'autres qui, comme

Platon, les concevaient immatériels, firent de même. Tous estimèrent que l'âme était moteur par excellence.

55- Il faut savoir que parmi ceux qui définirent un seul type de corps pour principe des choses, aucun ne jugea digne de retenir la seule terre. Les uns optèrent pour le feu premier principe, d'autres pour l'air, d'autres pour l'eau, mais personne ne choisit la terre, sauf à poser les quatre éléments comme premier principe. La raison en est que la terre, à cause de sa grossièreté, paraissait plutôt composée de principes que principe elle-même.

56- Notons qu'en raison de l'attribution à l'âme de la motricité et de la connaissance, il parut à certains qu'elle était des plus motrices et connaissantes. Or, le plus subtil leur semblait le plus moteur et le plus connaissant, ils qualifièrent donc l'âme de feu, car il est, parmi les éléments, le plus pur et le plus actif. Ils furent plusieurs, certes, à être de cet avis et à penser que l'âme est un feu, mais Démocrite s'exprima de façon plus intelligente et rationnelle. « Énonçant la raison pour chacun d'eux », il explique davantage la spécificité du mouvement et de la connaissance. Il voulait, avons-nous dit en effet, que tout soit composé d'atomes. Et même si selon lui, ces atomes étaient principes de toutes choses, néanmoins, c'était ceux de forme ronde qui avaient à ses yeux une nature de feu. C'est pourquoi, il disait l'âme composée de ceux qui étaient de forme sphérique. En tant que premiers principes, les atomes avaient la particularité de connaître et en tant que ronds, celle de mouvoir. C'est pourquoi l'âme, composée de ce genre de corps d'une rotondité indivisible, lui paraissait connaître et mouvoir toutes choses. Et en qualifiant ces particules rondes de feu, il s'accordait avec ceux qui pensaient que tout était de nature feu.

57- Anaxagore rejoint ses prédécesseurs pour dire que l'âme reçoit la spécificité de connaître et de mouvoir. Pourtant, s'il lui arrive parfois de tenir un discours différent sur l'âme et sur l'intellect, nous l'avons déjà remarqué, d'autres fois, en revanche, il utilise les deux [*l'âme et l'intellect*] comme une seule nature. Lui-même prétendait, en effet, que l'âme était motrice et connaissante, et en soutenant que l'intellect meut et connaît tout, il identifiait âme et intellect. Mais il se démarquait des autres, car Démocrite concevait une âme de nature corporelle, composée de principes matériels, tandis qu'Anaxagore qualifiait l'intellect de « simple » afin d'exclure toute diversité dans son essence, de « sans mélange » afin d'exclure toute composition avec autre chose, et de « pur » afin d'exclure toute pollution par autre chose. Mais il attribuait la motricité et la connaissance à un même principe, à savoir l'intellect. L'intellect, en effet,

est connaissant par nature et il possède le mouvement du fait qu'Anaxagore le considère comme moteur de toutes choses.

58- Thalès rejoint les précédents sur ce seul point que pour lui l'âme est ce qui a la vertu de mouvoir. Ce Thalès fut l'un des sept sages, mais les autres s'intéressèrent tous aux questions morales ; lui seul se consacra à l'étude des êtres naturels et fut le premier philosophe naturaliste. Aristote écrit « de ce que l'on en a retenu », il voulait que l'eau soit principe de toutes choses. Car dans sa considération des principes des choses animées, il pensait qu'il y avait un seul principe pour tout. Or, comme les principes et les semences de tous les êtres animés sont humides, il voulut que soit principe de tout l'humide au plus haut degré, c'est-à-dire l'eau ; c'est pourquoi il la proposa comme principe de tout. Pourtant, il ne poursuivit pas sa pensée jusqu'à dire que l'âme était de l'eau, mais plutôt qu'elle avait la vertu de mouvoir. Ainsi, il attribua une âme à la pierre d'aimant parce qu'elle mouvait le fer. Aristote classa Anaxagore et Thales avec les autres non pas parce qu'ils disaient que l'âme était du feu, mais parce qu'ils définissaient l'âme comme ce qui avait la spécificité de mouvoir et de connaître, pour Anaxagore, ou simplement de mouvoir, pour Thales.

59- Diogène voulait que l'air fût principe de tout et le plus subtil de tous les corps. C'est pourquoi il prétendit que l'âme était de l'air, et tenait de cela la vertu de connaître et de mouvoir. Elle tenait sa capacité à connaître du fait que l'air, à son avis, est le principe de tout. Or, la connaissance se faisant par le semblable, comme nous l'avons dit, il fallait que l'âme pour tout connaître, fut composée des principes de toutes choses. Quant à sa faculté de mouvoir, elle venait de ce que l'air était le plus subtil de tous les corps, et de ce fait le plus mobile.

60- Héraclite ne croyait pas que l'air fut principe pur et simple, mais en composition avec autre chose, pour donner la vapeur qui tient le milieu entre l'air et l'eau. Il ne retint donc ni l'eau ni l'air pour principe des choses, mais un intermédiaire parce qu'il n'acceptait que des principes matériels. Il voulut donc que le principe des choses se distancia au maximum de la contrariété. Il lui sembla que c'était la vapeur et en fit par conséquent la nature de l'âme ; c'est pourquoi l'âme était à ses yeux des plus connaissantes et mouvantes. Il était d'avis que tout était en flux continuel, que rien ne reposait à période fixe et qu'on ne pouvait tenir aucun discours arrêté. La vapeur étant l'élément le plus fluide, il la choisit donc pour principe de tout. Il la déclara âme, et la qualifia de nature

connaissante parce qu'elle était principe, et motrice parce qu'elle était très inconsistante et fluide.

61- Alchméon se rattache aux précédents uniquement pour la question du mouvement. Il pensait que l'âme était quelque chose d'extrêmement mobile. D'où, étant toujours mue, il l'assimilait aux êtres immortels que sont les corps célestes. C'est pourquoi il la déclara immortelle comme les astres, et de nature céleste et divine toujours en mouvement comme la lune, le soleil, etc. perpétuellement mus et impérissables.

62- Certains disciples et élèves de Thalès, à la pensée rudimentaire, voulurent comparer le principe d'une chose au principe de toutes choses, comme nous l'avons déjà rencontré. Ils croyaient que l'humide était principe de tout ; or, l'eau étant l'élément le plus humide de tous, ils soutenaient qu'elle était principe de toutes choses. Et jusque-là, ils étaient fidèles à leur maître Thalès, mais ils s'en éloignèrent parce que Thalès, même ayant proposé l'eau comme principe de toutes choses, ne prétendit pas que l'âme était eau, mais vertu motrice, a-t-on dit. Ces disciples comme Hippon, comptés parmi les penseurs médiocres, prétendaient que l'âme était eau. Ils s'opposaient à ceux pour qui l'âme était du sang, du fait que le sang n'est ni géniteur ni semence des choses animées, qu'ils considéraient comme l'âme première, et qu'ils attribuèrent à l'eau en raison de son humidité.

63- Aristote expose ensuite l'opinion d'un philosophe qui s'attachait davantage à l'âme pour sa connaissance, même s'il en a parlé grossièrement en la qualifiant de sang. La raison en est qu'il n'y a pas dans l'animal de sensation sans présence de sang. De sorte que l'âme étant principe de connaissance, il prétendait qu'elle était sang en dehors duquel il n'y a pas de sens animal. Les parties exsangues, comme les os, les ongles ou les dents sont dénuées de sensations, même si les nerfs dépourvus de sang sont particulièrement sensibles. C'était la position de Critias.

64- Mais, pourrait-on se demander, pourquoi dans l'étude de l'âme, n'est-il pas fait mention de la terre comme des autres éléments ? À cette occasion, Aristote se justifie d'avoir écrit « tous, en effet ». Les philosophes eurent tous la même opinion sur l'âme et sur les principes. C'est pourquoi la terre « ne présentait aucun titre », car personne ne la voyait comme principe et personne ne déclara l'âme terre, excepté, peut-être, ceux qui conçurent l'âme issue de tous les principes, comme Empédocle, ou bien faite de tous, comme Démocrite.

65- Les principes qu'ils attribuaient à l'âme sont au nombre de trois : l'extrême subtilité, la connaissance et la motricité. Ils réduisaient ces trois – la sensation, le mouvement et la dématérialisation – à l'état de principe, car ils déclaraient principe ce qui était simple. En outre, un principe est de soi connaissant, car, avons-nous dit, le semblable connaît le semblable ; c'est pourquoi, à leurs yeux, l'âme était composée d'éléments ou bien était les éléments, afin que le semblable connaisse le semblable, hormis Anaxagore pour qui l'intellect était sans mélange. De plus, comme un principe est extrêmement subtil, il leur paraissait moteur au plus haut point ; et l'âme connaissant toutes choses, ils la disaient composée de tous les principes. Tous s'accordèrent donc pour conclure que tels sont les principes, telle est l'âme. Tous ceux qui, par conséquent, ne retinrent qu'une seule cause ou principe et un seul élément affirmèrent que l'âme était cet un, comme nous l'avons déjà vu, c'est-à-dire feu ou air ou eau. Mais ceux qui reconnaissaient plusieurs principes dirent aussi que l'âme était ces plusieurs.

66- Ayant dit que tous s'accordent pour définir l'âme composée de principes pour la raison que le semblable doit être connu par le semblable, Aristote exclut l'un d'entre eux, à savoir Anaxagore. En écrivant « seul Anaxagore en effet… », il explique en quoi il diffère des autres. Lui seul a prétendu que l'intellect était impassible et ne pouvait avoir de point commun avec autre chose, c'est-à-dire rien de semblable avec les objets qu'il connaissait. Mais comment l'intellect connaît-il, Anaxagore ne le précise pas et ce n'est pas évident après ce qui a été dit.

67- Enfin, Aristote synthétise sa pensée sur les contrariétés inhérentes à ces principes. Certains ont proposé des principes contraires et en composèrent l'âme, comme Empédocle. En attribuant aux éléments la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse, il conférait aussi ces contrariétés à l'âme. Il disait, en effet, que nous appréhendons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc. D'autres retinrent un élément pour principe de tout, et octroyèrent sa qualité à l'âme ; pour les uns, ce fut la chaleur du feu, parce que le feu était à leurs yeux le principe universel ; d'autres qui voyaient l'eau comme principe premier, attribuèrent le froid à l'âme. Selon les qualités des principes qu'ils posèrent, ils assimilaient l'âme à une nature chaude ou froide, etc. Ils manifestèrent même cela dans le choix du nom qu'ils lui donnaient. Ceux qui la voyaient de nature chaude l'appelèrent du verbe "*Zin*", c'est-à-dire "*vivre*", qui provient de "*Zein*" qui signifie "*brûler*". Ceux, en revanche, qui pensaient que l'âme était de nature froide, la nommèrent "*Psychron*", c'est-à-dire "*froid*", et d'où fut formé le terme

"*Psychè*", c'est-à-dire "*âme*", en raison du refroidissement provoqué par la respiration qui conserve l'animal. On voit donc que les uns nommèrent l'âme à partir de la vie – ceux qui la disaient de nature chaude – et les autres à partir de la respiration – ceux qui la déclaraient de nature froide. Aristote conclut de tout cela qu'il a bien rapporté ce qui s'est dit sur l'âme et pour quelles raisons il en était ainsi.

Leçon 6 Discussion sur les opinions des anciens philosophes

68- Ensuite, Aristote discute les opinions des autres philosophes
69- D'abord, ceux qui ont vu en l'âme un principe de mouvement
D'abord, ceux qui l'ont posée comme principe même de mouvement
D'abord, du fait qu'elle-même est en mouvement
D'abord, en général contre l'âme principe de mouvement
D'abord, il manifeste son intention
74- Ensuite, six raisons contre la motion par soi de l'âme
75- D'abord, la première raison
78- Ensuite, la seconde raison
80- Ensuite, la troisième raison
81- Ensuite, la quatrième raison
84- Ensuite, la cinquième raison
86- Ensuite, la sixième raison

Aristote, ch. 3, 405b31 - 406b15

68- Les philosophes dont nous avons parlé ont octroyé trois caractères à l'âme : elle est principe de mouvement, principe de connaissance et tout à fait dématérialisée et subtile. Deux d'entre eux sont comme primordiaux, et attribués à l'âme immédiatement et par soi, à savoir principe de mouvement et de connaissance. L'attribution du troisième – l'extrême subtilité – fut bonne d'un certain point de vue, mais mauvaise d'un autre. Si on entend accorder à l'âme une subtilité extrême dans l'absolu, alors on a raison, car il ne fait aucun doute que l'âme est des plus dématérialisées et subtiles. Mais si ce n'est pas le cas, mais qu'on lui concède un corps, et qu'on qualifie l'âme de corps très subtil, alors, on se trompe. C'est pourquoi le Philosophe ne se sert que de deux critères seulement : le mouvement et la connaissance.

69- Aristote discute de l'âme contre ceux qui ont vu en elle le principe même de mouvement parce qu'elle-même serait en mouvement.

70- Comme on l'a vu plus haut, les philosophes suivirent deux voies pour accéder à l'âme : le mouvement et la sensation. Nous allons d'abord nous occuper de la voie du mouvement. Tous ceux qui la choisirent partageaient ce principe commun que tout ce qui meut est mu. Or, comme il est naturel à l'âme de mouvoir, ils pensaient qu'il lui était connaturel d'être mue, et qu'elle tenait cela de sa substance même. Ils mentionnèrent donc le mouvement dans sa définition, en déclarant qu'est âme ce qui se meut soi-même.

71- Nous devons donc nous opposer à eux sur deux fronts : contre le motif de cette position et contre cette position elle-même, car aussi bien la raison que la thèse sont fausses. Ce qu'ils présupposaient comme vrai en soi, à

savoir que tout ce qui meut est mu, est erroné et réfuté dans les *Physiques*[84] où l'existence d'un moteur immobile est établie. À ce sujet, il convient de montrer rapidement que si quelque chose meut, il n'est pas nécessaire qu'il soit mu. On remarque, en effet, que selon qu'il meut, l'être est en acte, et selon qu'il est mu, il est en puissance, de sorte que le même serait d'un même point de vue à la fois en acte et en puissance, ce qui est irrecevable.

72- Cela étant vu, nous nous attaquons à leur position : l'âme est-elle mue ? Nos philosophes disent deux choses : l'âme est mue et le mouvement est de sa substance même. Aristote nie les deux positions, ajoutant que, « selon toute vraisemblance » (car il n'a pas encore prouvé l'affirmation) non seulement il est faux que le mouvement soit de la substance de l'âme, comme le prétendent ceux qui définissent l'âme comme automotrice ou capable de se mouvoir, mais encore il est totalement impossible qu'être mu puisse même lui convenir.

73- Il a déjà été établi[85] que tout moteur n'est pas nécessairement mu. Il y a en outre deux intervenants dans l'auto-motion : le moteur d'une part et le mu de l'autre, et il est impossible à ce qui meut, d'être mu par lui-même. Chez l'animal, bien que la partie motrice ne soit pas mue par elle-même, elle l'est tout de même par accident. Car tout ce qui est mu, l'est de deux façons : selon soi ou selon un autre. Selon un autre et par accident lorsque ce n'est pas soi qui se meut, mais ce dans quoi on est, comme le marin est mu non parce que lui-même se meut, mais parce que le navire se meut. Ce dernier – le navire – se meut par lui-même, tandis que le marin par accident. Il est, en effet, évident que le marin n'est pas mu par soi, car lorsque quelque chose est mu par soi, il est mu en fonction de ses parties ; la marche, par exemple, est d'abord la marche des pieds, mais le marin, s'il est sur le navire, ne lui est pas inhérent. Il est donc clair qu'être mu se dit de deux façons : par soi et par accident. Mais nos philosophes ont attribué à l'âme la motion par soi. Par conséquent, laissant pour le moment de côté la motion accidentelle de l'âme, nous allons nous demander si elle est mue par soi et si elle participe au mouvement comme ils le prétendirent.

74- Aristote avance donc six raisons contre la motion par soi de l'âme. À propos de ces arguments, il faut remarquer que s'ils paraissent avoir peu de valeur, ils sont néanmoins efficaces car ils s'alignent sur la thèse proposée. Poursuivre la vérité dans l'absolu demanderait de raisonner

[84] L VIII.
[85] *Physiques*, L VIII.

autrement, car il faudrait procéder de prémisses vraies, tandis que s'attaquer à une thèse oblige à partir de ce qui est donné. Raison pour laquelle souvent, Aristote, lorsqu'il veut détruire une position, semble apporter des arguments peu probants ; mais c'est qu'il s'appuie sur ce qu'on lui soumet pour le réfuter.

75- Première raison : si l'âme est mue, elle l'est ou bien par soi ou bien par accident. Dans ce dernier cas, le mouvement ne sera pas la substance de l'âme, contrairement à ce qu'ils disent, mais elle sera mue comme la couleur blanche ou une longueur de trois coudées, dont la motion est accidentelle et ne nécessite pas d'attribuer un lieu pour cela. Dans le premier cas, en revanche, elle sera mue d'une espèce particulière de mouvement. Or, on en distingue quatre : selon le lieu, selon la croissance et la décroissance ou selon l'altération (la génération et la corruption, quant à elles, ne sont pas à proprement parler des mouvements, mais plutôt des mutations). L'âme sera donc mue selon l'une de ces espèces de mouvements : soit selon le lieu, soit selon la croissance, soit selon la décroissance, soit selon l'altération. Mais si c'est selon l'un d'eux, comme tous se déroulent dans un lieu, alors l'âme sera aussi localisée.

76- Il y a deux écueils à ce raisonnement :

1°- Si l'argument est évident pour le mouvement local ou celui de croissance ou de décroissance, il est plus difficile à admettre pour le mouvement d'altération. Voici comment certains le comprennent : tout ce qui est altéré est corporel, et le corps est localisé, par conséquent, l'altération est dite se produire dans un lieu. Mais cela ne justifie pas la lettre d'Aristote. Il prétend, en effet, que ce genre de mouvement se déroule dans un lieu, et non pas en rapport avec un lieu. Il faut donc maintenir sans hésiter que l'altération est localisée. Autre, en effet, le mouvement dans un lieu et autre celui en rapport avec lui. L'altération ne se produit pas en rapport avec un lieu, mais dans un lieu. Dans l'altération, en effet, il doit y avoir rapprochement entre l'altérant et l'altéré, sans quoi rien ne saurait être altéré. Or, ce rapprochement se fait par mouvement local ; il faut donc qu'il y ait ici un mouvement local à titre de cause.

77- 2°- Le second écueil tient à ce que d'après eux, il n'y a aucun inconvénient à ce que l'âme soit dans un lieu, puisqu'elle se meut par soi, de sorte que l'objection ne vaut pas. On peut cependant donner deux réponses à cela. D'abord, que cette incohérence apparaîtra avec les arguments à venir, ensuite, que c'est irrationnel car si l'âme était dans un

lieu, il faudrait lui attribuer son lieu propre séparé dans le corps, et elle ne serait plus dès lors, la forme de tout le corps.

78- Seconde raison : si l'âme est mue par soi selon le lieu, elle est naturellement mue ; or, tout ce qui est mu naturellement peut être mu par contrainte ; de plus si elle est mue naturellement, elle repose naturellement, et si elle repose naturellement, elle peut être contrainte à reposer. Or, il est impossible qu'elle soit mue ou en repos par contrainte, car le mouvement et le repos de l'âme sont volontaires.

79- Mais ce raisonnement pose question : ce qui est mu naturellement est-il mu par contrainte ? le ciel, en effet, est mu naturellement, mais pas violemment. Disons donc qu'au regard de la vérité, cette proposition est fausse, mais elle est vraie rapportée à la thèse, car ses défenseurs n'ont pas posé d'autres corps naturellement mus que les quatre éléments où nous voyons le mouvement et le repos se dérouler naturellement et par contrainte. C'est à ce niveau que la preuve opère.

80- Troisième raison : les philosophes mentionnés disent que l'âme est mue et qu'en conséquence, elle meut le corps. Ils ajoutent que ce mouvement lui provient de quelque élément. Il viendrait donc du feu, ou de la terre, ou d'un autre. Mais si l'âme avait part au mouvement du feu, elle ne pourrait que s'élever, et si c'était à celui de la terre, elle ne pourrait que tomber. Or, c'est faux, car l'âme se meut de tous côtés. Un tel argument repose à nouveau sur la thèse avancée.

81- Quatrième raison : on prétend que l'âme est mue parce qu'elle meut le corps. Il serait donc rationnel de dire qu'elle meut le corps des mouvements mêmes dont elle est mue ; mais à l'inverse, il serait vrai de dire qu'elle serait elle-même mue des mouvements dont elle meut le corps. Or, ce dernier se meut par déplacement local, et l'âme, par conséquent, se mouvrait aussi selon le lieu. Mais si l'âme mue selon le lieu entraîne le changement de corps, il se pourrait alors que l'âme, sortant du corps, y entre à nouveau. Or, le rôle de l'âme intégrée au corps est de le vivifier, il en résulterait que les animaux morts pourraient ressusciter par nature, ce qui est impossible.

82- Mais contre cet argument, certains ont nié la vérité de l'affirmation que l'âme meut des mêmes mouvements dont elle est mue, car l'âme est mue exclusivement par l'inclination et la volonté, alors qu'elle meut les corps de mouvements autres. Répondons qu'incliner, vouloir, etc., ne sont pas des mouvements de l'âme, mais des opérations. Or, les deux diffèrent car

le mouvement est un acte imparfait tandis que l'opération est un acte parfait. Mais la proposition demeure néanmoins vraie dans le cadre de la thèse de départ. Car aucun d'eux n'a déclaré l'âme soumise à un mouvement autre que de mouvoir le corps.

83- Dès lors, cette incohérence d'une résurrection des corps animaux demeure-t-elle si l'âme meut selon le lieu ? Certains, dirons-nous, ont conçu l'âme comme totalement mélangée au corps. Elle lui est unifiée selon une proportion donnée et ne peut s'en séparer que par dissolution de cet équilibre. Chez ceux-là, donc, il n'y a pas d'absurdité. Mais pour ceux qui ont vu l'âme dans un corps comme dans un lieu ou un récipient, qui y entre et en sort à l'occasion, l'incohérence dénoncée par Aristote persiste.

84- Cinquième raison : il se trouve que ce qui réside de soi en quelque chose n'y est pas nécessairement du fait d'autre chose, sauf, à la rigueur, par accident. Si donc il est inhérent à l'âme qu'elle soit mue d'elle-même et par nature, il lui est nécessairement intrinsèque qu'elle soit mobile en soi ; elle n'a donc pas besoin d'être mue par un autre et avec autre chose. Nous voyons pourtant qu'elle est mue par les objets sensibles lorsqu'elle sent et par les objets désirables lorsqu'elle incline vers eux. L'âme n'est donc pas mue par soi.

85- Mais les Platoniciens objectèrent à cela que l'âme n'est pas mue par les sensibles, car ils sont l'occasion du mouvement de l'âme qui élabore son discours à partir d'eux. Mais c'est faux, car, comme Aristote le prouve, la capacité d'intelligence est conduite à l'acte par les espèces des choses sensibles, et il faut donc qu'elle soit mue par eux de la façon susdite.

86- Sixième raison : si l'âme se meut elle-même, il en résulte qu'elle sera mue selon sa substance. Mais tout ce qui est mu s'éloigne ou sort de ce d'où et de quoi il est mu. Si quelque chose est mu de la quantité, par exemple, il sort et s'éloigne de cette quantité même de laquelle il est mu. Si donc l'âme est mue dans sa substance et d'elle-même, comme ils le prétendent, elle prendra ses distances et sortira de la substance. Ce mouvement sera alors cause de corruption, et contredit les philosophes pour qui le mouvement de l'âme ressemble à la perpétuité et à l'immortalité, comme on l'a vu plus haut. Et cet argument vaut contre eux, car ils ne distinguaient pas entre l'opération et le mouvement ; l'opération ne crée pas de distance, mais parfait celui qui opère, tandis que le mouvement implique une sortie.

Leçon 7 Démocrite et Platon

87- Ensuite, Aristote se penche sur quelques questions spéciales
D'abord, contre l'opinion de Démocrite
D'abord, l'opinion de Démocrite au sujet du mouvement de l'âme
89- Ensuite, il oppose à Démocrite deux raisons en sens contraire
91- Ensuite, contre l'opinion de Platon
D'abord, il expose l'opinion de Platon
D'abord, parallèle entre Platon et Démocrite
92- Ensuite, l'opinion de Platon sur l'âme
D'abord, la constitution de la substance de celle-ci
99- Ensuite, comment le mouvement du ciel procède de l'âme

Aristote, ch. 3, 406b15 - 407a2

87- Aristote se penche sur quelques questions spéciales. Plus haut, le Philosophe avait posé les raisons générales contre ceux qui ont proposé une âme se mouvant elle-même ; il avance désormais des arguments spécifiques contre certains dont l'opinion sur le mouvement de l'âme posa des difficultés particulières. Il commence avec l'opinion de Démocrite.

88- Notons tout d'abord que dans ce qui précède, Aristote n'opposa qu'un seul argument contre ceux qui avaient soutenu l'auto-motricité de l'âme qui mouvait en conséquence le corps. Rappelons-le : si l'âme meut le corps, il est nécessaire qu'elle le meuve des mouvements mêmes dont elle se meut. C'est ce que concédaient ceux pour qui l'âme mouvait le corps dans lequel elle était présente et comme elle-même était mue, c'est-à-dire des mouvements mêmes dont elle était mue. Démocrite fut de ceux-là. Aristote prend à cet égard une comparaison : il y eut un maître de comédie du nom de Philippe qui racontait dans ses livres qu'un dénommé Dédale sculpta une statuette de bois de la déesse Minerve, statuette capable de mouvements parce qu'elle contenait du mercure, c'est-à-dire du vif argent, et se mouvait de sa vivacité. Ainsi va la pensée de Démocrite sur le mouvement de l'âme : l'âme est composée de sphères indivisibles, nous l'avons vu, lesquels atomes, de forme ronde, étaient mus en permanence, et n'étant jamais au repos, ils tiraient et mouvaient tout le corps de leur propre mouvement.

89- Il oppose ensuite à Démocrite deux objections en sens contraire. La première est la suivante : on observe que l'âme est cause non seulement du mouvement de l'animal, mais encore de son repos. Mais, de l'avis de Démocrite, l'âme ne cause pas le repos animal, car il est difficile, voire impossible, de prétendre que ces corps sphériques indivisibles reposent, alors qu'on les a dit ne jamais s'arrêter.

90- La seconde objection s'appuie sur le constat que le mouvement causé à la statue par le vif argent n'est pas volontaire, mais violent, au contraire de celui de l'âme qui est volontaire et non violent, puisqu'elle meut par volonté et intelligence. La position de Démocrite est donc sans valeur.

91-Aristote expose ensuite l'opinion de Platon. Il commence par développer un parallèle entre Platon et Démocrite. Ce dernier affirmait que le corps était mu par l'âme pour autant que cette âme conjointe était elle-même mue. De même, Platon donne la parole à Timée pour assigner à l'âme une nature lui permettant de mouvoir le corps. L'âme meut le corps à la mesure de sa propre motion, déclare-t-il en effet, pour la raison qu'elle lui est comme enlacée.

92- Il explique ensuite l'opinion de Platon sur l'âme, en commençant par la constitution de sa substance. Il faut savoir à ce propos que les phrases prononcées par Platon[86] parlent de l'âme du monde qui est imitée en elle-même par les âmes inférieures. C'est pourquoi, abordant ici l'âme de l'univers, il traite aussi en un sens de la nature de toutes les âmes. Rappelons donc que pour Platon, le nombre était la substance de toutes choses, pour les raisons déjà énoncées. Il prit pour éléments du nombre l'un à titre formel et le deux à titre matériel. Tous les nombres étaient, en effet, formés de l'un et du deux. Comme le nombre impair conserve quelque chose de l'indivisibilité de l'unité, il définit deux éléments numériques : le pair et l'impair. À l'impair, il attribue l'identité et la finitude ; au pair, en revanche, l'altérité et l'infinité.

93- Aristote en a proposé un signe[87]. Si à l'unité on ajoute des nombres impairs successifs, on obtient toujours le même type de chiffre ; si, par exemple, on ajoute trois à un, on obtient quatre, qui est un carré, et si l'on ajoute à ce dernier le nombre impair suivant, à savoir cinq, on obtient neuf, qui est à nouveau un carré, et ainsi à l'infini. Avec les nombres pairs, en revanche, nous obtenons à chaque fois un chiffre de type différent ; en ajoutant deux, le premier nombre pair, à l'unité, nous avons trois, qui est le nombre du triangle, auquel, si nous ajoutons à nouveau quatre, qui est le second nombre pair, nous obtenons le nombre sept, qui est le chiffre de l'heptagone, et ainsi à l'infini. Ainsi, Platon considéra que le même et le

[86] *Timée*.
[87] *Physiques*, L III.

différent sont les éléments de toutes chose, en attribuant à l'un le nombre impair et à l'autre le nombre pair.

94- Comme il avait placé la substance de l'âme au milieu entre les substances supérieures qui demeurent toujours identiques et les substances corporelles sujettes à l'altération et au mouvement, il déclara l'âme résulter de ces éléments que sont le même et le différent, et des nombres pairs et impairs (le milieu doit confiner avec les deux extrêmes). C'est pourquoi, dit Aristote, il la qualifie de "constituée des éléments".

95- Il faut également savoir que les nombres font l'objet de proportions diverses et infinies, dont certaines sont harmoniques, et causent un accord sonore. La proportion double produit l'accord d'octave ; la proportion sesquialtère l'accord de quinte, la sesquitierce l'accord de quarte, la sesquioctave produit le ton, et d'autres accords répondent à d'autres proportions comme l'alliance de l'octave et de la quinte vient de la proportion du triple, la double octave du quadruple. Boèce rapporte[88] que Pythagore en eut l'intuition en frappant quatre marteaux dont la résonnance confirma les proportions susdites ; soit un marteau pesant douze onces, un de neuf onces, un de huit onces et un de six onces, celui de douze onces serait le double de celui de six onces, et produirait avec lui un accord d'octave, celui de douze onces avec celui de huit onces, en proportion sesquialtère, un accord de quinte comme celui de neuf onces avec celui de six onces ; en outre, celui de douze onces avec celui de neuf, en proportion de sesquitierce, formerait un accord de quarte, et celui qui pèserait neuf onces avec celui de huit onces, en proportion de sesquioctave, formeraient l'accord d'un ton.

96- Platon a certes déclaré que toutes choses sont faites de nombres, mais pas de nombres dotés de proportions harmoniques. L'âme, au contraire, était à ses yeux composée de nombres de cette espèce. Selon Aristote, il la voyait fractionnée et comme partagée en nombres harmoniques entretenant entre eux des proportions musicales ; l'âme était formée des nombres un, deux, trois, quatre, huit, neuf, vingt-sept, etc. produisant ce type de proportion.

97- Il conçut l'âme formée de nombres harmoniques pour deux raisons :

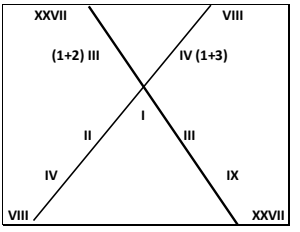
1°- Chacun se plait en présence de son semblable et connaturel. Or, nous voyons que l'âme apprécie toutes les harmonies et souffre des

[88] *Institutions de la musique*.

fautes d'accord aussi bien pour les sons que les couleurs ou n'importe quel autre phénomène sensible. C'est pour cela que l'harmonie lui parut être la nature de l'âme. Aristote écrit : « dans la mesure où l'âme possède la sensation [*la connaissance*] connaturelle par harmonie ».

98-2°- Aussi bien les Pythagoriciens que les Platoniciens firent jaillir du mouvement des astres, les sons les plus harmonieux. Or, d'après eux, les mouvements célestes provenant de l'âme du monde, celle-ci devait être formée de nombres harmoniques pour pouvoir causer ces mouvements mélodieux. Et le Philosophe de continuer : « afin que tout [*l'univers*] soit transporté selon des mouvements concordants ».

99- Puis, Aristote explique comment le mouvement du ciel procède de l'âme. Notons que tous les nombres, s'ils sont énumérés dans l'ordre naturel, se disposent le long d'une ligne droite où à chacun l'on ajoute une unité. Mais la suite naturelle des nombres peut donner lieu à d'autres lignes, si par exemple, on place sur une droite la série entière des doubles, sur une autre, celle des triples, sur une autre encore celle des quadruples, etc. Or, ce que l'intelligence humaine peut faire avec les nombres, Dieu le fait en formant de nombres les substances réelles. Il produit ainsi la substance de l'âme avec les nombres évoqués, tous naturellement alignés sur une droite, en divisant celle-ci en deux lignes, l'une des doubles et l'autre des triples, car ces proportions contiennent toutes les accords harmoniques (la proportion double se divise, en effet, en sesquialtère et sesquitierce, et la triple en double et sesquialtère). Ainsi, les nombres susdits engendrent la série des doubles jusqu'au cube, c'est-à-dire un, deux, quatre, huit, et la série des triples de la même façon : un, trois, neuf, vingt-sept. Ces deux séries se rejoignent dans l'unité, comme s'il s'agissait deux lignes droites formant un angle.



100- Si de plus, on adjoint à l'unité, les nombres de la ligne des triples, on obtient ceux de la ligne des doubles. Si par exemple on ajoute trois à un, on obtient quatre, et à l'inverse, en ajoutant deux à l'unité nous avons trois. Nous avons ainsi comme deux lignes dont l'intersection correspond à la lettre grecque Chi (χ).

101- Si toutefois, nous allions plus loin, nous retomberions sur les mêmes chiffres. Quatre mène à huit et trois à vingt-sept, de sorte que des deux côtés, nous parviendrions à une sorte de cercle.

102- Rappelons-nous que pour Platon, ce qui paraît davantage composé dans la nature provient de propriétés de natures plus simples, comme l'accord sonore d'une proportion numérique. Or, comme il avait placé l'âme entre les nombres, qui sont très abstraits et les substances sensibles, il déduisait les propriétés de l'âme de celles des nombres en question. Il faut, en effet, considérer d'abord l'aspect rectiligne de l'âme qui parvient directement son objet, puis son retour circulaire lorsque l'intellect se penche sur lui-même. On observe, en effet, dans l'âme intellectuelle, comme un cercle du pair et de l'impair, lorsqu'elle connaît des objets semblables ou de nature différente. Cela s'étend jusqu'à la substance sensible du ciel que l'âme meut.

103- On remarque, en effet, deux mouvements circulaires du ciel : sa révolution quotidienne simple et uniforme d'orient en occident le long du cercle de l'équateur, et celle des planètes, d'occident en orient le long du cercle du zodiaque, qui coupe l'équateur en deux points au début du Bélier et de la Balance et s'éloigne au maximum d'elle en deux points du solstice au début du Cancer et du Capricorne.

104- Or, comme le premier mouvement est uniforme, il ne se divise pas en plusieurs et se compare au cercle impair, c'est pourquoi ce premier cercle est aussi le plus grand, comme les nombres impairs positionnés plus haut sont plus grands.

105- Le second mouvement, en revanche, est d'une grande diversité et appartient pour cela, semble-t-il, au cercle pair. Il est divisé en sept cercles selon six intersections de nombres doubles et triples, à ce qu'on lit dans le Timée (car là où il y a six divisions, il y a sept divisés). Ces cercles sont donc plus petits et inclus dans le cercle suprême qui est impair. C'est donc ainsi que l'on doit comprendre cette lettre : « afin que tout [*l'univers*] soit transporté de mouvements concordants [*de sorte que de l'harmonie de l'âme découlent des mouvements harmonieux du ciel*] Dieu infléchit l'aspect rectiligne en cercle [*de la façon qui a été expliquée conformément aux propriétés des nombres comme de l'âme*] et divisant l'unité [*en raison de l'unité de la série naturelle des nombres, et de l'unique vertu intellectuelle de l'âme*] en deux cercles [*le pair et l'impair pour les nombres, l'intelligence des mobiles et des immobiles pour l'âme, le mouvement le long de l'équateur et du zodiaque pour le ciel*] ».

106- Aristote ajoute : « Deux fois rattachés [*car les deux cercles se coupent en deux points*], il divise l'un d'eux, à nouveau [*l'inférieur*] en sept cercles [*les planètes*] comme si les mouvements du ciel étaient ceux de l'âme [*comme si le ciel était mu du mouvement de l'âme*] ».

Leçon 8 Réfutation de Platon

107- Ensuite, Aristote réfute l'opinion de Platon par neuf raisons
109- D'abord, la première raison sur l'âme de l'Univers
112- Ensuite, la seconde raison
117- Ensuite, la troisième raison
118- Ensuite, la quatrième raison
122- Ensuite, la cinquième raison
125- Ensuite, la sixième raison
127- Ensuite, la septième raison
128- Ensuite, la huitième raison
129- Ensuite, la neuvième raison
130- Ensuite, la dixième raison

Aristote, ch. 3, 407a2 - b26

107- Après avoir exposé l'opinion de Platon, Aristote la réfute par neuf[89] raisons. Il est à noter que le plus souvent, lorsqu'Aristote réfute les opinions de Platon, il ne s'attaque pas à l'intention mais à l'écho des termes employés. Il le fait parce que Platon avait ce défaut de tout enseigner par métaphores et symboles, entendant dans les mots autre chose que ce que ceux-ci exprimaient, comme de dire, par exemple, que l'âme était un cercle. Afin, donc, que personne ne tombe dans l'erreur à cause de mots, Aristote s'oppose à lui au niveau du vocabulaire.

108- Il annonce neuf arguments pour anéantir l'opinion en question. Certains s'opposent à l'auteur, d'autres à la lettre. En vérité, Platon n'a pas voulu, en effet, que l'intellect soit une grandeur quantitative, ni un cercle ou un mouvement circulaire ; il le lui attribuait de façon métaphorique. Aristote, néanmoins, voulant bannir ces occasions d'erreur, s'opposa à lui sur le terrain du sens des mots.

109- Première raison sur l'âme de l'Univers : Aristote explique ce que Platon entendait par âme, c'est-à-dire l'âme de l'univers. Et cette âme du tout qu'est l'univers, il la voulut intellectuelle seulement. Elle n'est pas végétative, en effet, car elle ne demande pas de nourriture, ni sensitive, car elle est dépourvue d'organes, ni désirante, car l'inclination fait suite à la sensation. Il affirme donc que l'âme de l'univers n'est ni sensitive, ni désirante, car il veut que son mouvement soit circulaire, alors que les mouvements des sens et du désir ne le sont pas (le sens ne se retourne pas sur lui-même comme le fait l'intelligence, lorsque l'homme conçoit qu'il

[89] La phrase mentionne neuf raisons (dans la version Léonine révisée), mais la leçon en énumérera et traitera dix.

conçoit). C'est pourquoi il affirme que cette âme n'est qu'intellectuelle et que l'intellect est une grandeur et un cercle.

110- C'est ce qu'Aristote rejette en disant que Platon ne s'est pas bien exprimé sur l'âme en la qualifiant de grandeur, ni lorsqu'il en parle comme de la grandeur d'un cercle et la divise en deux cercles.

111- Il montre en quoi Platon a eu tort. Concernant la nature de l'âme, en effet, il se trouve que le jugement à porter sur l'une ou l'autre de ses facultés se prend de l'acte ou de l'opération de celle-ci, et qu'à nouveau, le jugement sur l'opération provient de l'objet. La puissance est donc connue par l'acte, et l'acte par l'objet. De là vient que dans la définition d'une puissance, on annonce son acte, et dans la définition de l'acte, son objet. On remarque par ailleurs que ce d'où quelque chose tient son être et son espèce, est aussi ce qui fait son unité. Si donc, l'intellect est et reçoit son espèce de l'intelligible, puisque c'est là son objet (nous parlons de l'intelligence en acte, car elle n'est rien avant d'intelliger), il est évident que s'il est un et continu comme le voulut Platon, il le sera de la façon même dont les intelligibles sont uns et continus. L'intellect est un, en effet, comme l'intellection qui est l'opération de concevoir, et l'acte, à son tour, n'est un que de l'unité de son objet, car on distingue l'acte lorsqu'il est en possession de son objet. Comme l'objet de l'intelligence, c'est l'intelligible, son unité n'est pas de grandeur ni de continuité, mais celle des nombres du fait de leur succession ; il est donc évident que l'intellect n'est pas une grandeur, malgré ce que dit Platon, mais est ou bien indivisible à l'instar de certains nombres premiers, ou bien continu non pas comme une grandeur mais comme un chiffre, dans la mesure où nous les comprenons l'un après l'autre, et que souvent plusieurs se réduisent à un seul, comme, dans les syllogismes, la conclusion récapitule les propositions.

112- Seconde raison : certains pourraient prétendre que Platon n'a pas attribué une grandeur à l'intellect en raison de la multitude des intelligibles, mais parce qu'il la lui fallait même dans le cas d'une seule chose à comprendre.

113- Objectons que cela ne saurait être. De l'avis de Platon, concevoir ne se faisait pas par réception des espèces dans l'intellect, mais par une sorte de contact de l'intelligence qui s'avance au-devant des espèces intelligibles, et il attribuait ce contact à un cercle, comme nous l'avons vu. Si donc, l'intellect est une grandeur et comprend par impact, demandons-

nous comment il le fait. Pour comprendre, il entre en contact ou bien par tout lui-même ou bien selon une de ses parties. Si, dans le premier cas, il intellige tout par contact de tout lui-même, alors, les parties ne seront pas nécessaires, voire inutiles, de sorte qu'il n'y aura pas de grandeur ni de cercle pour l'intelligence. Dans le second cas, en revanche, s'il parvient à comprendre des parties par le contact de ses parties, ce sera ou bien selon toutes ou bien selon une seule ; dans la dernière hypothèse, nous retombons sur la conclusion précédente, car les autres parties seront superflues et il ne sera pas davantage nécessaire d'attribuer des parties à l'intellect ; en revanche, dans l'hypothèse où il intellige par contact de toutes ses parties, ce sera selon des parties ponctuelles ou quantitatives. Mais si elles sont ponctuelles, comme une grandeur contient une infinité de points, il est nécessaire d'impacter cette infinité avant de comprendre, ce qui n'arrivera jamais car on ne peut traverser l'infini.

114- (Aristote parle de parties ponctuelles non parce qu'il veut diviser une grandeur en points, mais parce qu'il entend éprouver l'argumentation de Platon, qui était d'avis que le volume était composé de surfaces, la surface de lignes et la ligne de points, ce que lui-même réfuta en montrant qu'un point ajouté à un autre n'apporte rien de plus[90]).

115- Si au contraire, l'intelligence comprend par contact de parties quantitatives, comme chaque partie peut se diviser en de multiples autres, il s'ensuivrait qu'elle comprendrait un grand nombre de fois la même chose. En outre, comme toute quantité est divisible à l'infini d'une proportion identique mais pas d'une même quantité, elle la comprendrait même à l'infini, ce qui est irrecevable. On voit donc qu'elle n'impacte qu'une seule fois. On ne doit donc en aucune manière attribuer une grandeur à l'intelligence, ni pour de multiples intelligibles, ni pour un seul.

116- Remarquons qu'ici, Aristote sous-entend la non-divisibilité de l'intellect ; il est quelque chose d'insécable par nature. En effet, l'intelligible est, en chaque chose, son identité et la nature d'une réalité est tout entière en chacune de ses parties, comme la nature d'espèce l'est en chaque individu (la nature d'homme est présente en son entier dans chaque spécimen), or, elle est indivisible. C'est pourquoi l'intelligible de chaque chose, et par conséquent l'intelligence, sont indivisibles.

[90] *Physiques*, L VI.

117- Troisième raison : constatons qu'en concevant l'intellect comme insécable, nous voyons aisément comment il comprend l'insécable et le sécable, car il conçoit l'insécable selon la propriété de sa nature qui est d'être insécable, avons-nous dit, et le sécable en faisant abstraction de sa sécabilité. Mais si, comme Platon, nous le concevons comme sécable, il devient impossible d'expliquer comment il conçoit l'insécable. Pour cette raison, il est donc incohérent, semble-t-il, que Platon défende un intellect ayant grandeur et sécabilité.

118- Quatrième raison : à celui qui prétend que l'intellect est un cercle et qu'il est mu, disons que le mouvement du cercle est la rotation et celui de l'intellect est l'intellection. Si donc l'intellect est un cercle, l'intellection sera nécessairement une rotation. Or, c'est une erreur, car dans une révolution, il n'y a ni début ni fin en acte, comme Aristote l'a prouvé[91]. Il en découlerait aussi que l'intellection qui est l'opération de l'intellect consistant à intelliger, ne se terminerait jamais, ce qui est faux, car intelliger possède en acte un début et une fin. L'intellection et la rotation ne sont donc pas comparables et l'intellect n'est pas un cercle.

119- On prouve que l'intellection possède un début et une fin actuels car toute intelligence est pratique ou spéculative. Or, il est de fait que les termes, c'est-à-dire les fins relèvent d'intellections pratiques ; toutes, en effet, sont causes d'autre chose, à savoir de l'opération, et s'achèvent avec l'œuvre. Les intellections spéculatives possèdent une fin qui est la notion, car toutes se terminent à quelque notion, ou bien une définition par simple intelligence ou bien une démonstration par composition et division. Les démonstrations premières proviennent de principes certains et ont une sorte de finalité dans le syllogisme ou la conclusion.

120- Mais si quelqu'un rétorque qu'à une conclusion succède une autre et ainsi de suite, on peut tout de même répondre que les conclusions ne sont pas circulaires (il n'y a pas d'intellection circulaire, comme Aristote l'a prouvé[92]) mais forment une droite où il est impossible de trouver un mouvement ou un processus infini.

121- Les définitions ont, elles aussi, principe et fin, car on ne peut remonter à l'infini dans les genres, mais on doit aboutir à un genre généralissime, et pas davantage nous ne pouvons descendre à l'infini

[91] *Physiques,* L VIII.
[92] *Seconds analytiques*, L I.

dans les espèces, mais nous nous arrêtons à l'espèce spécialissime. Dans les définitions, par conséquent, le genre suprême est principe et l'espèce dernière terme ou fin. Il est donc évident que toute intellection possède en acte un début et une fin.

122- Cinquième raison : celle-ci dépend en partie de la précédente, et se présente comme un de ses chapitres. Il fut prouvé plus haut que si l'intellect est un cercle comme le voulait Platon, l'intellection serait donc une rotation, or, nous avons démontré dans l'argumentation précédente que ce n'était pas le cas. Aristote réitère ici cette preuve avec le raisonnement suivant : nous voyons que la différence entre la révolution et les autres mouvements repose sur l'impossibilité pour ces derniers de renouveler souvent un seul et même changement de quantité égale. On le montre en le déduisant pour chaque espèce de mouvement. Dans l'altération, en effet, il est impossible qu'un même mouvement se répète à l'identique sur lui-même. Le blanc ne devient pas noir puis le noir blanc en un seul et même mouvement. Dans le mouvement d'augmentation aussi, une même chose ne peut augmenter et diminuer selon un seul et même mouvement. Dans le mouvement local, enfin, il est encore impossible que le mouvement se renouvelle inchangé. Dans le déplacement rectiligne, en effet, il y a toujours deux termes en acte ; la répétition imposerait donc d'utiliser deux fois le terme final, une fois comme arrivée et une autre fois comme départ. Un arrêt interviendrait alors obligatoirement entre les deux et il n'y aurait pas de mouvement numériquement un. Il n'y a donc que la rotation pour permettre à un seul et même mouvement de se répéter plusieurs fois selon une seule et même quantité, pour la raison qu'il n'y a pas en elle de bornes effectives, et autant de fois qu'elle se renouvelle, elle ne connaît ni terme ni variation.

123- Sur cette base, Aristote raisonne de cette façon : on dit que l'intellect est un cercle et qu'ainsi, l'intellection est une rotation. Or, on ne peut accepter qu'intelliger soit cette rotation, donc pas davantage la première proposition.

124- Qu'on ne puisse l'accepter, il le montre ainsi : on remarque qu'une même révolution se multiplie et se réitère une et même. Si donc, comme on le prétend, l'intellection est circulaire, elle renouvellera souvent un seul et même mouvement ; elle reviendra de nombreuses fois sur un même sujet, pour intelliger encore et encore la même chose. L'intellect entre, en effet, en contact en se mouvant, et intellige en touchant ; or, dans une révolution, il touche de nombreuses fois la même chose et fera donc souvent d'elle une même intellection, ce qui n'est pas recevable.

125- Sixième raison : si l'intellection est une rotation, comme on le prétend, elle s'assimile à un mouvement. Or, nous voyons tout le contraire, elle se compare bien davantage au repos ; elle n'est donc pas un mouvement circulaire. Qu'elle se compare au repos plutôt qu'au mouvement, c'est évident puisque nous ne pouvons acquérir la sagesse tant que notre inquiétude ne se stabilise ni ne se tranquillise[93]. C'est la raison pour laquelle les jeunes et tous ceux dont l'agitation n'est pas calmée font difficilement preuve de sagesse ; à l'inverse, l'on devient sage avec la paix, d'où les paroles d'Aristote : « l'âme reposée et assise progresse en sagesse et en prudence ».

126- On pourrait toutefois objecter que c'est vrai de la simple appréhension, mais pas du syllogisme ; c'est pourquoi Aristote précise « et de la même façon, le syllogisme … » se compare davantage au repos qu'au mouvement. C'est évident, car avant de posséder un syllogisme sur un sujet, l'intellect et l'entendement de l'homme fluctuent d'une solution à l'autre sans pouvoir se fixer sur une conclusion, tandis qu'ayant acquis ce syllogisme, ils adhèrent déterminément à une réponse et se stabilisent en elle.

127- Septième raison : le bonheur de l'âme, à ce qu'on voit, réside dans l'intellection. Mais ce bonheur ne peut exister dans la violence et la négation de la nature, puisqu'il est l'accomplissement de l'âme. Or, le mouvement n'est pas naturel ni substantiel à l'âme, mais hors de sa nature, il est impossible qu'intelliger, qui est l'opération où l'âme trouve sa joie, soit un mouvement comme le voudrait Platon. Mais, que le mouvement ne soit pas naturel à l'âme, cela ressort de la position de Platon, lui-même, qui affirme que l'âme est composée de nombres, puis qu'elle est divisée en deux cercles, lesquels sont dépliés en sept d'où sortirait le mouvement. Chacun voit dès lors que le mouvement ne lui est pas naturel mais accidentel.

128- Huitième raison : de l'avis même de Platon, semble-t-il, l'âme n'est pas unie au corps par sa nature. En effet, il l'avait conçue d'abord formée d'éléments et ensuite mise en composition avec le corps, dont elle ne pouvait se soustraire à volonté. Or, dans tous les cas d'union contre nature à autre chose dont nous ne pouvons nous séparer librement, nous subissons une peine et chaque fois que cette union à autre chose nous dégrade, nous devons fuir sa nocivité. Mais l'âme est unie au corps contre sa nature, avons-nous dit, et ne peut s'en séparer à volonté ni éviter la détérioration due à son union avec lui, comme ont l'habitude de le répéter les

[93] *Physiques*, L VII.

Platoniciens et qu'on lit souvent chez eux. Donc être dans un corps est pour l'âme un châtiment qu'il lui faut fuir. Par conséquent, les dires de Platon selon lesquels l'âme serait d'abord composée d'éléments puis mélangée au corps, ne sont pas cohérents.

129- Ensuite, la neuvième raison : parlant de l'âme de l'univers, Platon prétendait qu'elle se mouvait circulairement. Mais dans sa pensée, la raison pour laquelle le ciel tournait ainsi, demeurait obscure, et il ne la précisa pas. Pourtant, c'est soit naturellement en raison de principes, soit en vue d'une fin. Dans le premier cas, c'est ou bien en raison de la nature de l'âme ou bien de la nature du corps céleste. Or, ce ne peut être du fait de la nature de l'âme, car la révolution ne lui appartient pas substantiellement mais accidentellement. Nous avons déjà dit, en effet, qu'elle se meut par soi et en substance d'un mouvement rectiligne, puis incurve son trajet direct. Ce n'est pas non plus en raison de la nature du corps céleste, car ce n'est pas lui la cause du mouvement de l'âme, mais bien au contraire, c'est l'âme qui est la cause du mouvement du corps. Dans le second cas, en vue d'une fin, pour expliquer pourquoi il se meut ainsi et non autrement, on ne peut, d'après Platon, assigner d'autre fin déterminée que la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi. Mais il y a bien une raison pour laquelle Dieu jugea le ciel digne de se mouvoir au lieu de rester inerte, et de se mouvoir ainsi en cercle, plutôt que d'un autre mouvement ; cette raison, Platon ne la donne pas. Néanmoins, apporter une telle précision relève d'argumentations d'un autre ordre, formulées dans un autre ouvrage[94]. C'est pourquoi nous la mettons de côté pour l'instant.

130- Dixième raison : cette raison s'oppose non seulement à Platon mais à beaucoup d'autres ; elle conduit à l'absurde et révèle les déficiences de leur position. La voici : on remarque qu'entre le moteur et le mu, il existe une proportion, de même qu'entre l'agent et le patient ou entre la forme et la matière. Ce n'est pas n'importe quelle forme qui convient à un corps et s'unit à lui, ni n'importe quel agent qui pourrait agir sur tous les patients, et de même, ce n'est pas n'importe quel moteur qui peut mouvoir n'importe quel mobile. Il doit y avoir entre eux communauté et proportion afin que l'un soit apte par nature à mouvoir et l'autre à être mu. Or, à l'évidence, ces philosophes déclarèrent que l'âme habite le corps et le meut. De sorte que, parlant de la nature de l'âme, il leur sembla nécessaire de dire quelque chose de la nature du corps : pour quelle raison est-elle

[94] *Traité du ciel.*

unie au corps ? Quelle est la disposition du corps à son égard ? Comment compare-t-on l'un à l'autre ? Ils n'ont donc pas suffisamment traité de l'âme en s'efforçant de ne donner que son identité, et en négligeant de montrer quel type de corps peut en être porteur.

131- On peut donc leur prêter les fables pythagoriciennes racontant que n'importe quelle âme peut pénétrer en n'importe quel corps, comme l'âme d'une mouche dans le corps d'un éléphant, par exemple. Pourtant, cela ne saurait se faire, puisque tout corps, et particulièrement animal, possède sa forme propre et sa propre espèce, son propre moteur et son propre mouvement ; le corps d'un vermisseau est très différent de celui d'un chien, et celui d'un éléphant de celui d'une puce. Soutenir que n'importe quelle âme peut pénétrer n'importe quel corps, revient à dire que l'art du tisserand descendrait dans la flûte et celui du sculpteur dans la navette. Pourtant, s'il était naturellement au pouvoir de ces arts de pénétrer d'eux-mêmes leur matière ou leurs outils, n'importe lequel n'irait pas n'importe où, mais l'art de la flûte dans la flûte et pas dans la lyre ou celui du cithariste dans la cithare et pas dans la flûte. De façon comparable, si à chaque âme est dédié un corps, chacune pénétrera son corps propre ; bien plus, l'âme se forme elle-même le corps qui lui convient « et ne va pas en chercher un déjà prêt ». Ainsi donc, Platon et les autres philosophes, en ne parlant que de la nature de l'âme, se montrèrent courts car ils n'ont pas précisé quel corps convient à quelle âme, ni comment et en quelles dispositions il s'unit à elle.

Leçon 9 Contre Empédocle

132- Ensuite, le Philosophe s'attaque à une autre opinion comparable sur un point
133- D'abord, il expose l'opinion en question et sa raison
D'abord, l'opinion
134- Ensuite, la raison de cette opinion
135- Ensuite, il discute cette opinion
D'abord, contre lesdits philosophes en général avec quatre arguments
D'abord, le premier argument
136- Ensuite, le second
137- Ensuite, le troisième
138- Ensuite, le quatrième
141- Ensuite, trois questions contre Empédocle
D'abord, la première question
142- Ensuite, la seconde
143- Ensuite, la troisième
144- Ensuite, il explique combien cette opinion est probable
D'abord, il montre qu'elle est fort probable
145- Ensuite, il conclut et termine

Aristote, ch. 4, 407b27 - 408a34

132- Après avoir réfuté la pensée de Platon, le Philosophe s'attaque à une autre opinion comparable sur un point. Certains ont, en effet, prétendu que l'âme était une harmonie. Avec ces propos, ils tombèrent d'accord avec Platon pour qui l'âme se compose de nombres harmoniques, mais s'en écartaient sur le fait que l'âme fut une harmonie de nombres ; à leurs yeux elle était harmonie autant de composés que de contraires.

133- Aristote expose l'opinion en question et sa raison. On rapporte que certains Anciens avaient à propos de l'âme, une opinion fondée sur de bonnes raisons non seulement pour l'âme en particulier, mais encore pour ce qui concerne communément tous les principes. En général, ces penseurs n'ont jamais abordé la cause formelle mais seulement la cause matérielle. Parmi eux, néanmoins, ceux qui se sont le plus approché de la cause formelle furent Démocrite et Empédocle. Ce dernier déclara que tout résultait de six principes, dont quatre étaient matériels, à savoir les quatre éléments, et deux – l'amitié et la haine – étaient en partie matériels et en partie actifs. Ils pensaient que ces principes matériels entretenaient entre eux une proportion due à leur unité et sans laquelle ils ne pouvaient rester réunis. C'est ce qu'ils appelaient la forme des choses et leur harmonie. C'est pourquoi ils virent dans l'âme, comme dans les autres formes, une certaine harmonie.

134- Or, une harmonie est une combinaison, un dosage et un équilibre des contraires là où ils sont composés ou mélangés. Des penseurs appelèrent

harmonie et forme cette proportion entre les contraires. Or, l'âme étant une forme, ils la déclaraient harmonie. On dit que c'était l'avis d'un certain Dinarchos, de Simmias et d'Empédocle.

135- Puis, Aristote discute cette opinion avec quatre arguments. Première raison : disons qu'une harmonie, au sens propre, est un accord entre des sons. Mais ces philosophes ont transposé le nom pour toute proportion due aussi bien parmi les choses composées de parties diverses que celles où se mélangent les contraires. Harmonie peut donc vouloir dire deux choses, soit cette composition ou cet amalgame, soit leur proportion même. Mais constatons que l'âme n'est ni l'un ni l'autre ; ce n'est donc pas une harmonie. Qu'elle ne soit ni composition, ni proportion, c'est évident : ils voyaient en elle une substance, alors que les deux caractères en question sont des accidents. Il ne s'agit donc pas de la même chose.

136- Seconde raison : de fait, tous les philosophes disent que l'âme meut. Or, l'harmonie ne meut pas ; bien plus, elle résulte du mouvement qu'elle suit, comme de la vibration des cordes par un musicien surgit un accord sonore, ou de l'application et du dosage de parties par l'auteur sort une certaine proportion du composé. Si donc l'âme était une harmonie, elle proviendrait des œuvres de l'harmoniste, et il faudrait supposer une autre âme pour harmoniser.

137- Troisième raison : « Lorsqu'on donne une définition ou la nature de quelque chose, selon Aristote, celle-ci, pour être suffisante, doit convenir aux opérations et aux passions de la chose en question. L'identité est donc formulée au mieux lorsque nous connaissons non seulement la substance et la nature de la chose, mais encore ses passions et ses accidents »[95]. Si donc l'âme est une harmonie, il importe que le sachant, nous parvenions à connaître ses opérations et ses accidents. Or, voici qui est particulièrement difficile : comment, si nous le voulons, référer les opérations à une harmonie ? « De quelle harmonie relèverait l'action de sentir ou de laquelle celle d'aimer ou de haïr », ou d'intelliger ? Pourtant, par la connaissance de l'harmonie, il paraît plus normal d'acquérir la connaissance d'accidents du corps ; si, par exemple, nous désirons savoir ce qu'est la santé, nous disons qu'elle est une combinaison adéquate et équilibrée des humeurs et des qualités dans le corps, et de même pour les autres vertus physiologiques. On attribuera donc l'harmonie davantage au corps qu'à l'âme.

[95] *Physiques*, L IV.

138- Quatrième raison : on trouve tantôt de l'harmonie dans les êtres composés « qui ont localisation et mouvement, lorsqu'en effet, les constituants sont assemblés et ordonnés de façon que rien de générique ne leur manque [*qu'aucun défaut de genre ne les affecte*], alors [*ces parties comme]* le bois et les pierres [*ou d'autres corps naturels*] sont qualifiés d'heureusement disposés, et leur composition d'harmonie ». De même, des cordes [*ou des tuyaux de flûte*] assez bien agencées pour qu'un son mélodieux en sorte, sont jugés bien accordées et leur mélodie une harmonie. Et tantôt, on l'observe dans les corps mixtes composés de contraires. Lorsque certains opposés comme le chaud et le froid ou bien l'humide et le sec, sont associés et mélangés sans provoquer de répugnance ni d'excès pour l'un d'eux, on les déclare alors bien accommodés et l'on nomme harmonie leur dosage ou leur proportion. Si donc l'âme est une harmonie, ce sera selon l'un de ces modes ; pourtant, on constate qu'elle ne peut être raisonnablement dite harmonie selon aucun des deux. On a donc eu tort de la dénommer harmonie.

139- Qu'aucun de ces deux modes ne permette de qualifier l'âme d'harmonie, c'est évident. Ce ne peut venir, tout d'abord, de sa présence dans les choses composées et localisées. L'ordre d'assemblage des parties d'un corps est très apparent ; il est facile de connaître l'agencement entre les os, entre les nerfs, ou bien depuis le bras jusqu'à la main et des chairs jusqu'aux os. Tandis que la règle de l'ordre des parties de l'âme reste cachée ; nous ne pouvons savoir la relation entre l'intellect et le sens ou l'inclination, etc.

140- On ne peut le dire non plus à partir de la proportion de contraires dans les corps mixtes, pour deux raisons :

1°- On observe des proportions diverses dans diverses parties du corps. Or, le mélange des éléments ne répond pas au même dosage, ni à la même proportion selon qu'il s'agit de chair ou d'os ; il y aurait donc des âmes différentes à différents endroits.

2°- Tous les corps sont composés d'éléments et de contraires. Si par conséquent, l'équilibre du mélange en n'importe quel corps est harmonie, et que l'harmonie est âme, alors il y aurait animation en tout corps, ce qui est irrecevable. Il est donc incohérent d'avoir déclaré l'âme une harmonie.

141- Puis, Aristote pose spécialement contre Empédocle trois questions auxquelles ce dernier n'a pas répondu. Première question : Empédocle soutint que tout corps consistait en un dosage, c'est-à-dire une proportion

qu'il appela harmonie et âme. Nous lui demandons donc : l'âme est-elle ce dosage et cette proportion même du mélange ou bien quelque chose d'autre ? S'il répond que c'est cette proportion, alors, comme il y a différents équilibres selon les endroits du corps, les incohérences déjà évoquées en découlent : il y a d'une part de nombreuses âmes en un seul corps, selon ses diverses parties, et d'autre part, l'âme est présente en n'importe quel corps mixte. Mais s'il répond qu'elle est autre chose, alors comme la proportion est une harmonie, l'âme n'en sera pas une.

142- Seconde question : Empédocle prétendait que l'amitié était la cause de l'agrégation des choses et la haine la cause de leur dislocation. Mais avec l'agrégation se produit une certaine proportion. Nous lui demandons donc si l'amitié est la cause de toute agrégation ou seulement d'agrégations harmonieuses. S'il répond par la première éventualité, il faudra alors supposer qu'autre chose que l'amitié cause ce type de proportion et d'accord des agrégations harmonieuses, ou bien que c'est le hasard. Mais s'il répond qu'elle ne cause qu'une agrégation harmonieuse, alors l'amitié ne sera pas la cause de toutes les agrégations, ce qui contredit sa pensée.

143- Troisième question : Empédocle pensait que l'amitié produisait l'agrégation des choses. Nous lui demandons donc si elle est la même chose que cette agrégation harmonieuse ou bien autre chose. S'il nous répond que c'est la même chose, alors, comme rien n'est cause de soi-même, l'amitié ne sera pas la cause de cette agrégation, contrairement à ses dires. S'il répond, en revanche, qu'elle en diffère, alors, l'agrégation harmonieuse n'étant rien d'autre qu'une certaine concordance, c'est aussi ce que semble être l'amitié. Elles seront donc identiques, ce qui nous renvoie au cas précédent.

144- Aristote explique combien cette opinion est crédible. Car si l'on suppose l'une, l'autre suit, et si on l'enlève, on supprime l'autre. En effet, ôtée l'harmonie du corps, l'âme disparaît, mais tant que l'harmonie persiste, l'âme demeure. Pourtant, cela ne prouve rien car une proportion de ce type n'est pas une forme, contrairement à ce qu'ils croyaient, mais la disposition de la matière à la forme. Si l'on entend par proportion harmonieuse de la composition cette disposition, il s'ensuit légitimement que, la disposition de la matière à la forme persistant, la forme demeure, et qu'à l'inverse, la première détruite, la seconde disparaisse. Mais cela ne veut pas dire que l'harmonie soit une forme ; elle est la disposition de la matière à la forme.

145- Enfin, il termine sur une conclusion : l'âme n'est pas mue en cercle, comme le voulait Platon, et n'est pas non plus une harmonie, contrairement aux affirmations d'Empédocle ; elle est pourtant mue par accident, avons-nous dit plus haut, et se meut elle-même. Qu'elle soit mue par accident provient de ce qu'elle est mue de la motion du corps où elle siège, et le corps est mu par l'âme. Elle n'est déplacée d'aucune autre façon que par accident.

Leçon 10 L'auto-motricité de l'âme

146- Ensuite, est-il possible d'attribuer le mouvement à l'âme par une autre voie ?
D'abord, la motion de l'âme à partir de ses opérations
147- Ensuite, Aristote résout la question en fonction de la thèse
149- D'abord, les opérations de ce genre ne sont pas des mouvements de l'âme
163- Ensuite, la preuve par un moyen-terme

Aristote, ch. 4, 408a34 - b31

146- Aristote se demande s'il est possible d'attribuer le mouvement à l'âme par une autre voie. Après avoir énuméré les raisons pour lesquelles certains assurèrent que l'âme était mue du fait qu'elle-même mouvait le corps, et après avoir débattu contre ces opinions, le Philosophe veut à présent démontrer qu'on peut donner une meilleure preuve de la motion de l'âme à partir de ses opérations mêmes. Il commence par ceux qui se sont interrogés sur la motion de l'âme à partir de ses opérations. Bien que les philosophes mentionnés se soient demandé si l'âme se mouvait en constatant qu'elle mouvait le corps, « quelqu'un, observant ces phénomènes [*les opérations de l'âme*] s'interrogera [*sur la mobilité de l'âme*] de façon plus rationnelle, [*plus probable*] ». On pourrait, certes, prouver plus ostensiblement cette mobilité en s'appuyant sur elles. Nous disons, en effet, « que l'âme s'attriste, se réjouit, prend confiance [*qu'elle ose*] et redoute ; et même davantage, [*nous disons qu'elle*] s'irrite, ressent et intellige ». Comme tout cela est opération de l'âme et produit un certain mouvement, il semble bien que l'âme soit mue. Cette interrogation paraît beaucoup plus fondée que la précédente. La première regarde le mouvement de l'âme à partir de celui du corps (on prétendait que rien ne meut s'il n'est mu, or, comme l'âme meut le corps, il est évident qu'elle est elle-même mue), tandis que la seconde considère le mouvement même de l'âme en se fondant sur ses opérations propres.

147- Aristote résout la question en fonction de la thèse : pour cela, il faut d'abord savoir que chaque fois qu'Aristote s'enquiert de certaines vérités en objectant et résolvant, tantôt, il objecte et résout après avoir fixé la vérité ; il objecte et répond alors selon sa propre opinion. Et tantôt il le fait avant d'avoir déterminé la vérité ; dans ce dernier cas, il s'appuie sur l'opinion d'autrui, et non sur sa propre pensée ni d'après la vérité pour laquelle il a opté. Nous en avons un exemple lorsque le Philosophe débat avec les tenants de l'infini, et utilise contre eux plusieurs arguments faux dans l'absolu, mais reconnus par eux comme vrais[96] ; par exemple que tout

[96] *Physiques*, L III.

corps a légèreté ou pesanteur, chose qu'il n'avait pas encore établie et qu'il fera au livre *Du ciel*, où il reprendra la question de l'infini. C'est ce mode de procéder dont se servira ici Aristote pour objecter et résoudre en s'appuyant sur les opinions des interlocuteurs.

148- Ces derniers, et principalement les Platoniciens, pensaient que s'attrister, se réjouir, s'irriter, sentir, intelliger, etc. étaient des mouvements de l'âme, et que n'importe lequel, y compris intelliger, nécessitait un organe adapté, sans qu'il y eût de différence sur ce point entre l'âme sensitive et l'âme intellectuelle. Toute âme, en outre, et pas seulement l'intellectuelle, était incorruptible. Or, Aristote concède tout cela. Il suppose, en effet, que ce type d'opération se réalise à l'aide d'organes dédiés, même intelliger, et que toute âme est incorruptible ; il se contente de nier que des opérations comme sentir, se réjouir, etc. soient des mouvements de l'âme seule mais d'une conjonction, et c'est là-dessus qu'il s'opposera à eux.

149-Les opérations de ce genre ne sont pas des mouvements de l'âme. Ces auteurs avancent deux choses : d'abord que se réjouir ou s'attrister sont des mouvements, ensuite qu'ils doivent s'attribuer à l'âme car c'est elle qui s'irrite, se réjouit, sent, etc., conduisant ainsi à constater que l'âme est mue. Mais ce n'est pas nécessaire, et plus encore, les deux propositions sont fausses : ces opérations ne sont pas des mouvements, et elles ne s'attribuent pas à l'âme. Quand bien même, d'ailleurs, on admettrait qu'elles soient des mouvements et qu'on en parle de ce point de vue, il serait néanmoins faux de les attribuer à l'âme, et d'en conclure que celle-ci serait mue selon ces opérations. Ce sera évident avec ce qui suit.

150- On remarque, en effet, que si des opérations de ce genre sont des mouvements et s'attribuent à l'âme, on ne peut éviter de les rattacher à des portions déterminées du corps. Sentir, par exemple, ne vient pas de l'âme sans affecter une partie corporelle comme l'œil pour le sens de la vue ou le cœur pour la colère ; les autres affections apparaissent aussi manifestement comme des mouvements non pas de l'âme seule mais conjointe. Elles proviennent, il est vrai, de l'âme, comme s'irriter, par exemple, car l'âme juge qu'un événement « mérite de se mettre en colère » pendant que le cœur animal « s'émeut et son sang s'enfièvre [*et*] il en va de même de la peur » : certaines cellules du corps sont contractées par l'effroi et en sont modifiées, etc. De cette façon, l'âme n'est pas mue, mais provoque un mouvement là où un organe comme le cœur est mu. Aristote prouvera par la suite qu'intelliger est une opération où l'âme ne s'associe

pas au corps, et n'est pas conjointe ; c'est pourquoi il écrit « intelliger, peut-être [*est quelque chose d'*] autre [*qu'une opération conjointe*] » ; il précise "peut-être", car il n'évoque pas une définition, mais une hypothèse. Même s'il a écrit que ces mouvements ne sont pas de l'âme seule mais conjointe, ils proviennent tout de même de l'âme.

151- C'est pourquoi il veut montrer qu'il y a deux sortes de mouvements du corps issus de l'âme :

1°- L'un est un mouvement spatial, comme on l'observe dans la colère : une partie du corps, le cœur, mu par la colère, expulse le sang vers l'extérieur par sa chaleur.

2°- L'autre est une altération. La peur, par exemple, provoque une contraction du cœur et un refroidissement ; la personne est alors ébranlée et pâlit.

Quelles sont donc ces passions et comment sont-elles mues, il faudra en donner une autre explication. Il est donc évident que des mouvements de ce genre ne proviennent pas de l'âme, mais du corps par l'âme, comme on l'a dit.

152- De même que l'animal est doté d'opérations corporelles qui ne proviennent pas de l'âme, mais du corps ou de l'union des deux, de même, ce type d'opération qu'est sentir ou se réjouir, etc. ne doit pas s'attribuer à l'âme, mais à sa conjonction avec le corps. Prétendre que l'âme, parce qu'elle s'irrite, est mue par une opération, revient à dire que c'est elle qui tisse, qui bâtit ou qui "citharise". Elle est en fait la cause de ces mouvements ; le savoir-faire de l'édification, du tissage ou du jeu de cithare réside dans l'âme même, et provient d'elle. Mais de même qu'il vaut mieux dire que « c'est le bâtisseur qui bâtit, et non pas l'art », bien que « le bâtisseur bâtisse grâce à l'art de bâtir », de même, sans doute, est-il préférable de dire que ce n'est pas l'âme qui s'attriste ou apprend ou intellige, mais l'homme par l'âme. Aristote précise "sans doute" à propos d'intelliger, car, rappelons-le, il parle dans le cadre d'un raisonnement hypothétique.

153- En disant que ce n'est pas l'âme qui est mue, mais l'homme par l'âme, on pourrait comprendre que le mouvement est présent dans l'âme, et pour écarter cela, Aristote précise que l'expression "l'homme est mu par l'âme" ne signifie pas que le mouvement existe « en elle [*l'âme*] », mais « par elle ».

154- Dire "ceci est mu par cela" peut s'entendre, en effet, de deux façons. Tantôt l'objet par lequel quelque chose est mu "est lui aussi sujet de

mouvement", comme par exemple : l'homme est mu par son pied, car le pied est mu à son tour ; tantôt, l'objet lui-même n'est pas sujet de mouvement, mais pousse quelque chose à se mouvoir, et c'est de cette façon que nous disons l'homme mu par l'âme.

155- Là encore, il y a deux sortes de mouvements. Parfois l'âme est le terme du mouvement, lorsque « celui-ci va vers elle [*l'âme*] », comme dans l'opération des sens. Lorsqu'en effet, elle appréhende un sensible extérieur, la faculté perceptive présente dans l'organe est sollicitée et se meut pour conduire et apporter l'espèce intentionnelle des choses sensibles « jusqu'à elle [*l'âme*] ». Parfois, à l'inverse, elle est comme un principe de mouvement, lorsque c'est « à partir d'elle [*l'âme*] » à l'occasion d'une réminiscence où l'intention et l'image obscure et cachée des choses est mise au jour pour comprendre les réalités sensibles. Qu'on appelle mouvements ou dépôts ces images ainsi enfouies, cela importe peu pour notre intention présente.

156- Il est donc évident que les mouvements de ce genre ne sont pas attribués à l'âme ; ils sont néanmoins conjoints à partir de cette âme, mais pas comme si le mouvement existait en elle.

157- Cette solution de l'interrogation susdite, notons-le, n'est pas discriminante ni définitoire, mais réfutative. Il faut savoir que le mouvement est attribué différemment aux différentes opérations de l'âme. Nous en observons en fait trois types. Chez certaines, le mouvement est présent en propre, chez d'autres de façon moins appropriée et chez d'autres encore, très peu appropriée.

158- Les premières sont les opérations de la vie végétative et de l'appétit sensitif. Dans celles de l'âme végétative, le mouvement existe en propre lorsqu'il touche l'être naturel par l'aliment ; c'est le mouvement de croissance, où l'âme végétative joue le rôle d'agent et le corps celui de patient. Dans l'appétit sensitif, il s'agit d'altération et de déplacement ; porté, en effet, par l'inclination pour quelque chose, l'homme se met immédiatement en mouvement et monte en lui soit la colère, dans l'inclination à la vengeance, soit la joie, dans l'inclination à la jouissance. Le sang proche du cœur est, en outre, pulsé vers l'extérieur. Enfin, l'homme est poussé à se déplacer pour atteindre l'objet de son inclination.

159- Parler de mouvement convient moins adéquatement dans les opérations de l'âme sensitive. Il n'y a pas en elles de motion

physiologique, mais seulement spirituelle[97]. On l'observe pour la vue, dont l'opération ne concerne pas le premier type d'être, mais seulement le second ; elle procède, en effet, d'espèces sensibles reçues selon l'esprit dans l'œil. Elle garde toutefois quelque chose de la mobilité dans la mesure où le support de la faculté de voir est organique. Elle a en cela raison de mouvement, quoique de façon moins adaptée, car on ne parle en propre de mouvement que pour les opérations qui affectent la physiologie.

160- L'idée de mouvement est réduite au minimum et ne sert que de comparaison pour l'intellect. Dans l'opération intellectuelle, en effet, il n'y a pas de modification physiologique, comme dans la vie végétative, ni de support naturel qui serait stimulé comme pour la sensibilité. Cette opération qu'on appelle en un certain sens mouvement dans la mesure où l'intelligence passe de la puissance à l'acte, en diffère cependant car elle est un acte du parfait, tandis que le mouvement est acte de l'imparfait.

161- Chacun voit donc comment les opérations de l'âme végétative et sensitive ne sont pas des mouvements de l'âme seule, mais conjointe au corps ; les opérations de l'intelligence, quant à elles, ne sont dites mouvements que par métaphore, et n'affectent que l'âme intellective, sans aucun organe dédié.

162- Il faut savoir que la faculté d'appétence et d'appréhension que l'on observe dans le sens, se retrouve aussi dans l'intellect. Ces phénomènes comme l'amour, la haine, la joie, etc. peuvent se comprendre au niveau de l'inclination sensible et s'accompagnent alors d'un mouvement corporel, ou bien au niveau de l'intelligence et de la volonté seulement, en dehors de toute affection sensorielle ; ils ne peuvent alors être dits mouvements, car il n'y a pas de mouvement corporel adjoint, de sorte qu'on les observe également dans les substances séparées, comme on le verra mieux par la suite.

163- Aristote le prouve par un moyen-terme. Il veut prouver ce qu'il vient de dire, à savoir que ces opérations même si elles sont des mouvements, à les entendre, ne s'attribuent pas à l'âme, mais conjointement avec le corps. Il s'appuie sur une de leur thèse, qui était fameuse à son époque : toute âme est incorruptible et d'après eux, autant l'intellect que le reste de l'âme. Il leur a semblé, dit-il, que l'intellect fut une sorte de substance en devenir et encore inachevée, qui ne se corrompt jamais. La raison en est que, à ce que nous voyons, toutes les faiblesses qui affectent l'intellect et le sens ne

[97] Voir notes de traduction : *Spiritus*.

touchent pas l'âme en elle-même, mais proviennent de la défaillance d'organes. L'intellect, par conséquent, et toute l'âme, semble-t-il, sont incorruptibles, et les défauts de leurs opérations proviennent du dépérissement non pas de l'âme, mais des organes.

164- Si l'âme devait se corrompre, ce serait surtout dû au vieillissement comme les organes des sens faiblissent avec l'âge ; pourtant cela ne semble pas, car si un vieillard recouvrait des yeux de jeune homme, il verrait comme un jeune homme. Si l'on périclite avec l'âge, en vérité, ce n'est pas du fait de la déchéance de l'âme ou d'une faculté sensorielle, mais de la dégradation de l'organe où elles résident. En cas de maladie ou d'ébriété, de la même façon, ce n'est pas l'âme qui serait affaiblie ou altérée, mais le corps. Ainsi donc, intelliger qui est une simple appréhension, et considérer, c'est-à-dire effectuer une composition et une division, déclinent non pas du fait que l'intellect se détériore et s'abîme, mais à l'occasion de la corruption d'une autre partie interne, à savoir le dépérissement de l'organe de l'intelligence, tandis que l'intellection en elle-même reste impassible.

165- Aristote ne donne pas là son opinion ; il ne croit pas que l'intellect possède un organe corporel dédié, mais, rappelons-le, il assume dans ses propos, les opinions des philosophes qui partageaient la thèse selon laquelle toutes les opérations de l'âme, y compris l'intellection, possédaient un organe précis. [*C'est pourquoi il s'exprime ainsi*]. Il peut alors donner la raison pour laquelle l'intellection se paralyse : « ce type d'opération, comme intelliger, aimer, haïr, ne sont pas ses passions [*de l'âme (parlant sous condition)*], mais du siège [*l'organe corporel conjoint*] hébergeant [*l'intellection*] et à la mesure de sa possession ». Par conséquent, après la corruption de l'organe dédié à l'opération d'aimer ou d'intelliger, l'âme ne se souvient plus et n'est plus capable d'aimer. La raison en est que les passions de ce genre ne sont pas réservées à l'âme, mais communes et conjointes avec la partie qui est désormais détruite et corrompue. Si donc, tous ces mouvements et toutes ces opérations sont amoindris non pas en raison de l'âme, mais en raison de la détérioration du corps ou de l'organe, comme on l'a dit, il est évident qu'ils ne relèvent pas de l'âme seule, mais conjointe, et par conséquent, ce n'est pas l'âme qui est mue mais ce qui lui est conjoint, même si c'est par l'âme.

166- Comme Aristote parle ici de l'intellect dans le cadre des opinions adverses, comme on l'a déjà vu, et afin qu'on ne croie pas qu'il partage cette vue supposée de l'intellect, il ajoute pour dissiper le doute : « l'intellect est sans doute quelque chose de divin et d'impassible », c'est-

à-dire une faculté plus élevée, et une opération de l'âme supérieure à ce qu'on en dit ici. Il précise même "sans doute" car il ne l'a pas encore établi, comme il le fera par la suite[98]. Il s'exprime donc de façon conditionnelle.

167- Il tire enfin la conclusion de tout ce qui précède : « Il est manifeste après [*ce qui a été dit*] qu'il n'est pas possible à l'âme d'être mue ». Et « si elle n'est pas mue [*de quelque façon que ce soit*], évidemment [*elle ne l'est pas*] d'elle-même » des mouvements que ces philosophes lui attribuèrent.

[98] L III.

Leçon 11 Contre Xénocrate

168- Ensuite, contre l'opinion que l'âme est un nombre se mouvant lui-même
D'abord, l'incongruité de cette définition pour la substance de l'âme
D'abord, Aristote énumère six arguments réfutant la définition en question
169- D'abord, le premier argument
170- Ensuite, le second
171- Ensuite, le troisième
172- Ensuite, le quatrième
173- Ensuite, le cinquième
174- Ensuite, le sixième, qui repose sur le précédent
175- Ensuite, suivent de cette définition tous les inconvénients des autres opinions
177- Ensuite, l'incongruité de cette définition pour les accidents de l'âme

Aristote, ch. 4, 408b32 - ch. 5, 409b18

168- Aristote s'oppose à l'opinion de Xénocrate selon qui l'âme est un nombre se mouvant lui-même. Après avoir réfuté la pensée de ceux qui soutenaient simplement que l'âme était mue, le Philosophe s'en prend à présent à la thèse de Xénocrate, qui ajoute au mouvement le fait que l'âme est un nombre se mouvant lui-même. Une telle option est beaucoup plus irrationnelle que les précédentes. Déclarer que l'âme est un nombre automoteur se heurte à de nombreuses impossibilités : tout d'abord à celles liées au fait d'être mu, c'est-à-dire au mouvement, qui affectent tous ceux qui prétendent que l'âme est mue ; ensuite, aux inconvénients propres aux tenants d'une âme de nature numérique. Le Philosophe réfute donc cette définition de l'âme selon Xénocrate, en s'attaquant non seulement aux termes, mais encore à l'intention de l'auteur. Cette définition est incongrue pour la substance de l'âme, et Aristote énumère six arguments la réfutant.

169- Première raison : si l'on prétend que l'âme est un nombre se mouvant, comme le nombre est le résultat d'unités, on sous-entend que l'âme est faite d'unités. Déclarer, par conséquent, que l'âme est un nombre se mouvant revient à dire qu'elle est des unités automotrices. Mais tout être se mouvant soi-même se divise en deux, comme Aristote l'a démontré[99], une partie motrice et une partie mue. Il faudra donc soutenir qu'une unité ou un point se divise en deux parties dont l'une est motrice et l'autre mue ; mais c'est impossible, comme il est impossible à l'âme, en conséquence, d'être un nombre se mouvant lui-même. Qu'une unité ne puisse avoir une partie motrice et une autre mue se prouve ainsi : en aucune façon ce qui est tout à fait insécable et indifférencié ne peut se concevoir comme automoteur ayant une partie motrice et une autre mue. Il ne peut se faire

[99] *Physiques*, L VIII.

que ces deux parties, la motrice et la mobile, existent quelque part sans qu'elles diffèrent. Or, l'unité est justement insécable et indifférenciée ; elle ne peut, dès lors, avoir ces deux parties ni par conséquent se mouvoir. L'âme n'est donc pas un nombre se mouvant lui-même.

170- Seconde raison : en soutenant que l'âme est un nombre, on fait d'elle des unités, a-t-on dit. Or, entre l'unité et le point il n'y a d'autre différence que d'être localisé pour le point. C'est, en effet, une unité positionnée. Mais, si l'âme est un nombre, il faudra que celui-ci soit quelque part, et occupe une position. L'âme sera donc des unités positionnées qui seront des points ; l'âme sera des points. Pourtant, aux dires des Platoniciens, le mouvement d'un point engendre une ligne, celui de la ligne une surface et celui de la surface un volume. Or, l'âme est un nombre automoteur, donc des unités, et par conséquent des points automoteurs. Mais, le point en mouvement produit une ligne, et c'est ce que fera l'âme avec son mouvement, plutôt que de causer la vie, ce qui est faux. L'âme n'est donc pas un nombre automoteur.

171- Troisième raison : si, comme on le prétend, l'âme est un nombre, elle devra assumer les propriétés et la nature du nombre. Or, on remarque qu'en ôtant une unité d'un nombre ou en la lui ajoutant, on change d'espèce (si, en effet, on ajoute au nombre trois une unité, on en change l'espèce ; quatre est d'une autre espèce que trois. Si au contraire, on lui en ôte une, on obtient deux, et à nouveau, l'espèce est changée). Or, on constate que les animaux reçoivent leur espèce de l'âme, puisque chacun reçoit son espèce de sa forme ; si donc, l'âme était un nombre, en lui retranchant ou ajoutant quelque chose, on aurait une autre espèce d'âme. Mais c'est faux : nous voyons, en effet, qu'en coupant les végétaux ou les annélides, les parties sectionnées continuent de vivre et conservent la même espèce. L'âme n'est donc pas un nombre.

172- Quatrième raison : en disant que l'âme est un nombre, on a vu qu'on en faisait des unités ayant position, et par conséquent des points. À bien y regarder, il n'y a aucune différence à prétendre que l'âme est des corps infimes et insécables, comme le soutenait Démocrite, ou bien des unités ayant position : l'un ayant position est une quantité et insécable. On peut en conclure que d'après cette thèse, l'âme est un nombre automoteur, et par conséquent des unités et des points se mouvant eux-mêmes. Or, nous avons établi que les corps insécables de Démocrite sont des points, car ils n'en diffèrent pas, et nécessairement des quantités, car rien ne bouge au sens propre s'il n'a quantité. Mais ces points se meuvent car l'âme est un

nombre automoteur, or, dans l'auto-motricité, il y a deux parties, avons-nous dit. Donc, ce sera le cas aussi du point : une partie motrice et une partie mue. Nous n'avons pas à nous soucier de savoir si l'objet est grand ou petit, du moment qu'il a une quantité, car on observe ces deux parties, l'une motrice et l'autre mue, quel que soit le tout continu se mouvant lui-même. Il faut donc qu'il y ait un moteur d'unités. Chez l'animal, c'est l'âme qui le meut, et parmi les nombres l'âme sera celui qui meut. Elle ne sera donc pas ce qui est mu, mais ce qui meut. La définition de l'âme comme nombre automoteur est donc mauvaise ; il aurait mieux valu dire qu'elle est un nombre mouvant un nombre mu.

173- Cinquième raison : de l'aveu de Xénocrate, l'âme est une unité. Or, il en découle qu'elle est des points car si l'âme est une unité, il faut qu'elle diffère des autres unités, et elle ne peut le faire que par la position. Quel autre critère de « point isolé », c'est-à-dire d'unité, que la position ? Aucun. L'unité ayant position est un point. L'âme n'est donc pas des unités mais des points ; or, elle est dans le corps et chaque corps possède par lui-même ses points. Demandons-nous alors si les points qui forment l'âme sont les mêmes que ceux du corps ou bien d'autres. S'ils sont autres, alors, l'âme étant présente en n'importe quelle partie du corps, en chacune de celles-ci il y aura des points d'âme, ce qui fera deux points simultanément en un même lieu. Et dans ce cas, pourquoi pas plusieurs, voire une infinité ? Les choses, en effet, dont le lieu est indivisible sont elles aussi indivisibles et n'ont pas besoin d'un « lieu plus vaste ». Si donc l'on fait coexister deux objets dans un même lieu indivisible, on peut en mettre une infinité. Mais s'il est vrai de dire que les points du corps sont identiques à ceux de l'âme, alors, comme tous les corps possèdent des points, tous auront une âme, ce qui est faux. L'âme n'est donc pas un nombre.

174- Sixième raison, qui repose sur la précédente : nous avons vu que d'après la position de Xénocrate, l'âme est des points, mais aussi que les points ne sont ni séparés des corps ni détachés d'eux ; en effet, les lignes ne se séparent pas des surfaces, « ni les points des lignes ». L'âme, en revanche, se sépare et s'élimine du corps ; elle n'est donc ni des points, ni un nombre. Il est évident, par conséquent, que les termes utilisés par Xénocrate pour définir l'âme sont inappropriés.

175- Aristote montre que ce genre de définition engendre toutes les incohérences découlant des opinions de tous les philosophes au sujet de l'âme. Certains se trompèrent en faisant d'elle un corps composé de particules infimes ; or, l'âme étant partout où est le sens dans le corps, et le

sens étant partout à travers le corps, si l'âme est un corps, deux corps coexisteront en un même lieu ; la même chose se produira si l'on réduit l'âme à des points, avons-nous dit, car deux êtres cohabiteront, et même une infinité, si les points d'âme sont autres que les points de corps. Mais si l'on ne fait pas de différence à propos du nombre des points d'âme, autrement dit, si les points d'âmes ne se distinguent pas des points de corps, alors, l'âme sera dans n'importe quel corps, car en tous, on trouve, en effet, des points.

176- Mais d'autres, comme Démocrite, ont soutenu à tort que l'âme est mue et de ce fait le corps aussi par le mouvement de l'âme. Comme lui-même a déclaré que l'âme était composée de sphères insécables et que le corps était mu de leur mouvement, il serait donc mu par des corps insécables ; leur définition donne lieu au même inconvénient, à savoir que l'animal est mu par un nombre et par conséquent par des points. Cela ne change rien de parler de motion de petites sphères ou de grandes unités ou de quelque autre unité que ce soit. Dans les deux cas – corps sphériques ou bien unités – il est nécessaire que l'animal soit mu du fait que ces sphères, points ou unités sont mus.

177- Aristote démontre en outre l'insuffisance de cette définition quant aux accidents. Pour être satisfaisante, une définition doit non seulement conduire à la connaissance de la substance de la chose définie, mais encore à ses accidents. Or, si nous faisons la synthèse des deux éléments proposés dans la définition de l'âme, à savoir le nombre et le mouvement, non seulement nous tombons dans les incohérences déjà signalées sur la substance même de l'âme, mais encore dans beaucoup d'autres. Il est non seulement impossible que ces deux éléments forment une définition de la substance de l'âme, mais encore que ceux-ci – le nombre et le mouvement – soit les accidents de l'âme ou nous mènent à leur connaissance. La définition ne convient donc pas. Que nous ne parvenions pas à la connaissance des accidents de l'âme, c'est évident si l'on tente, avec une telle définition, de déterminer ses passions et opérations comme le raisonnement, les délectations, la tristesse, etc. à l'aide de facteurs comme le nombre et le mouvement. Non seulement ce ne serait pas facile d'arriver à connaître les accidents, mais nous ne pourrions pas même deviner quelque passion ou opération de l'âme que ce soit en se fondant sur eux.

Leçon 12 Contre la voie d'Empédocle par la connaissance

178- Ensuite, Aristote s'oppose à ceux qui ont déclaré l'âme principe de connaissance
179- D'abord, il réfute l'opinion d'Empédocle par dix raisons
180- D'abord, la première raison
181- Ensuite, la seconde raison
183- Ensuite, la troisième raison, qui conduit à une incohérence
184- Ensuite, la quatrième raison
185- Ensuite, la cinquième raison
186- Ensuite, la sixième raison
187- Ensuite, la septième raison
188- Ensuite, la huitième raison
189- Ensuite, la neuvième raison
191- Ensuite, la dixième raison

Aristote, ch. 5, 409b18 - 411a7

178- Aristote s'oppose à ceux qui ont déclaré l'âme principe de connaissance. Il a expliqué plus haut comment les Anciens Naturalistes parvinrent à la connaissance de l'âme par trois voies : le mouvement, la connaissance et l'être décorporé. Il a déjà contredit ceux qui suivirent le chemin du mouvement et celui de l'incorporalité et de la simplicité absolues pour atteindre l'âme. Il s'attaque donc à ceux qui prétendent que l'âme connaît toutes choses parce qu'elle est composée d'elles toutes.

179- Leur position était que l'âme connaissait toutes choses, et puisque la connaissance se fait par assimilation, ils avaient comme deviné que l'âme, pour tout connaître, était composée de tout, et qu'elle avait en elle la similitude de toutes choses selon son propre mode d'être. Or, comme les choses résultent des éléments, pour eux, l'âme était composée de tous les éléments afin de sentir et connaître tout ce qui existe. Empédocle fut le tenant principal de cette thèse, car il concevait l'âme comme composée de plus d'éléments que certains autres ne le pensaient ; c'est pourquoi ici, le Philosophe commence par l'affronter et le réfuter. Plus loin, il aborde une autre opinion.

180- Aristote réfute la thèse d'Empédocle avec dix arguments, dont voici le premier : il prétend que, la connaissance se faisant par similitude, puisque l'âme connaît toutes choses, il faut qu'elle soit composée de tout. Mais il est clair qu'une telle affirmation se heurte inévitablement à de multiples incohérences et impossibilités. On observe en toute chose non seulement ces éléments, mais encore bien d'autres caractéristiques, comme la proportion du mélange et la spécificité de chacun. Il peut même arriver qu'une infinité d'accidents affectent les choses composées de ces éléments, comme on le voit des os. Il ne suffit pas, en effet, de connaître les éléments

qui le compose, mais encore quel est le dosage de chacun, et leur ratio dans l'os. Car tous les objets composés ne résultent pas d'un mélange indifférent d'éléments, mais répondent à une règle précise de composition qui établit une proportion entre eux tous. En effet, si l'os contient huit parties (car n'importe quel composé possède huit parties selon Empédocle), ces huit parties ne seront pas attribuées à égalité entre tous les éléments, mais on comptera deux parties de terre, une partie d'air et une d'eau, et quatre en revanche pour le feu. On dira donc de l'os qu'il est blanc par la participation majoritaire du feu, et sec du fait de la terre. Ainsi, les choses composées contiennent non seulement des éléments, mais une proportion et une règle pour chacun. Il faut donc savoir si ces ratios sont présents dans l'âme avec les éléments ou non. Si oui, alors il y a des os, de la chair et d'autres ingrédients de ce genre dans l'âme, et l'on y trouvera par conséquent de l'homme, de la pierre, etc. Mais personne ne s'interroge sur leur présence dans l'âme. Si l'on soutient, au contraire, qu'il n'y a pas là de proportion ni de règle, mais seulement les éléments, alors, l'âme ne connaîtrait pas ces proportions ni la composition ; comment pourrait-elle connaître le dieu, c'est-à-dire le ciel en son entier, ou l'homme ou la pierre ou encore l'os ? Elle ne le pourrait en aucune façon et serait limitée aux seuls éléments.

181- Seconde raison : dira-t-on que l'âme est composée de principes ? À des genres différents répondent des principes différents ; or, l'être se dit de multiples façons, selon les différents genres que sont la substance, la qualité, la quantité, et les autres prédicaments ; il y aura donc divers principes. Demandons-nous par conséquent, si l'âme est seulement composée des principes de la substance ou de ceux de tous les genres. Dans le premier cas, l'âme ne connaîtra que les substances, alors que les défenseurs de la thèse prétendent qu'elle connaît tout. Si en revanche, elle est formée des principes de tout, alors, du fait que les principes de la substance constituent une substance, ceux de la quantité une quantité, et ainsi des autres, l'âme sera et une substance et une quantité et une qualité et une relation, etc.

182- On pourrait toutefois objecter à cet argument d'Aristote que les principes de la substance sont aussi ceux de la quantité, de la qualité, et des autres accidents puisque tous sont fondés sur la substance. Il n'est donc pas requis qu'il y ait autre chose que la substance en l'âme et que néanmoins, elle connaisse toutes choses. Répondons à cela que les choses ont des principes proches et d'autres éloignés, et que la connaissance doit se faire par les principes proches. Or, les principes de la substance, même s'ils sont

principes des autres, leur sont toutefois éloignés et non proches ; avec eux, nous ne pouvons par conséquent avoir la connaissance que de la substance.

183- Troisième raison, qui conduit à une incohérence : la raison pour laquelle l'âme est composée de tous les éléments est qu'elle connaît tout et que la connaissance se fait par similitude. Mais là contre, on observe que sentir et connaître sont un certain pâtir. Or, il est aberrant de prétendre que le semblable pâtit du semblable, alors que c'est du contraire. Il est donc incohérent de dire que sentir ou connaître se fait du semblable au semblable.

184- Quatrième raison : les propos précédents confirment que la thèse d'Empédocle voulant que le semblable soit connu du semblable, introduit de nombreuses interrogations et difficultés, mais elle apparaît encore plus difficile et inappropriée. Si, en effet, l'âme connaissait le semblable par le semblable, selon lui, alors s'ensuivrait qu'elle connaîtrait l'air par les éléments d'air, et de même pour le reste. Mais on voit que l'animal est formé de nombreuses parties terreuses tout à fait insensibles, comme les cheveux, les os ou les nerfs, alors qu'il serait cohérent avec leur thèse qu'ils puissent sentir. Par conséquent le semblable ne connaît pas le semblable, et plus encore, l'âme n'est pas composée de tous les éléments.

185- Cinquième raison : En outre, la position d'Empédocle que le semblable est connu du semblable, conduit à cette autre incohérence que le principe est plus ignorant qu'intelligent. Si, en effet, la connaissance se limite au semblable et que n'importe quel principe est simple et n'a d'autre similitude en lui que de lui-même, alors, il ne connaît que lui et ignore nombre de choses, à vrai dire tout ce qui n'est pas lui.

186- Sixième raison : en outre, la thèse en question – le semblable est connu du semblable – soulève une autre impossibilité chez Empédocle : Dieu serait le plus inculte de tous les animaux. Voici pourquoi : rappelons-nous qu'Empédocle déclare les êtres inférieurs composés des quatre éléments et de haine et d'amitié ; de plus, ces deux dernières – la haine et l'amitié – sont à l'origine de la génération et de la corruption parmi les choses. Mais le ciel, qui pour lui est Dieu, est composé des quatre éléments et de l'amitié, mais est dépourvu de haine ; c'est pourquoi il est incorruptible. Si donc le semblable est connu du semblable, puisque Dieu ne contient pas de haine, il ne la connaît pas et sera plus rustre que le reste du monde animal, qui connaît la haine parce qu'elle le compose.

187- Septième raison : si l'âme est composée de tous les éléments, il s'ensuit que tout ce qui existe possède une âme, puisque tout vient soit de tous les

éléments, soit de certains. Or, tout ce qui est composé d'éléments est un corps, donc tout corps et tout ce qui existe aura une âme, ce qui est faux.

188- Huitième raison : les éléments sont nombreux et contraires. Or, partout où les contraires se retrouvent réunis, il faut la présence de quelque chose pour les contenir et former cette unité. Si donc, l'âme est un complexe de tous les éléments, il doit y avoir autre chose pour la contenir ; mais, ce que cela pourrait être reste fort douteux. Il devrait s'agir de quelque chose de plus noble que l'âme et antérieur à elle, ce qui est impossible, du moins pour l'intellect, car il est tout à fait rationnel de le considérer comme plus noble que tout, et dominant par nature. Il s'ensuivrait aussi qu'il serait antérieur aux éléments, ce qui est faux puisqu'Empédocle et d'autres soutiennent que les éléments étaient premiers parmi tous les êtres. L'âme n'est donc pas composée d'éléments.

189- Neuvième raison : Aristote révèle le défaut et l'insuffisance de la position d'Empédocle et de tous ceux qui étudièrent l'âme à partir du mouvement ou de la sensation. On constate que le discours de tous les partisans d'une âme mue d'un mouvement local, s'est montré insatisfaisant. Beaucoup d'êtres animés, en effet, ne se déplacent pas mais restent au même endroit, comme les plantes etc. De même, les propos déclarant l'âme intellectuelle et sensitive sont insuffisants, car à nouveau, beaucoup d'êtres animés ne sentent ni n'intelligent. Ceux qui, en revanche, séparent ces critères d'intelligence, de sens et de locomotion, et déclarent intellectuelle une partie de l'âme et une autre sensitive, n'auront pas pour autant caractérisé toutes les âmes puisqu'elles ne sont pas toutes intellectuelles ; ils n'auront pas non plus caractérisé toute l'âme, puisque l'intellect et le sens en sont des parties, ni l'unité de l'âme puisqu'ils n'auront pas énuméré toutes les propriétés de l'âme quelle qu'elle soit, car il en existe d'autres qu'intelliger et sentir.

190- Un autre philosophe du nom d'Orphée, s'est lui aussi trompé sur l'âme en tombant dans des erreurs comparables. C'est pourquoi Aristote l'ajoute à son examen. Rappelons que cet Orphée fut l'un des premiers philosophes considérés comme poètes théologiens. Ils furent trois seulement à rédiger en vers leur philosophie et leurs propos sur Dieu : Musée, Orphée, et un certain Linos. Orphée le premier conduisit les hommes à cohabiter ; il fut un orateur assez admirable pour éduquer des hommes féroces et solitaires à la vie civilisée. On dit pour cela de lui qu'il fut un cithariste extraordinaire, au point de faire danser les roches ; autrement dit ses dons sublimes d'orateur attendrissaient les cœurs de

pierre. Après eux suivirent les sept sages, dont Thalès. Cet Orphée, donc, prétendait que l'air en son entier était animé et que c'était une sorte d'âme ; l'âme des corps vivants, par conséquent, n'était rien d'autre que l'air animé avalé par la respiration animale. Ce qu'il mit en vers. C'est pourquoi le Philosophe déclare que l'argumentation qu'Orphée transmit en strophes chantées, souffrait du même défaut que les raisonnements des auteurs précédents, car, avons-nous dit, il soutenait que l'âme était cet air inspiré par l'animal. Mais c'est insuffisant, car nombre d'animaux ne respirent pas, ce qui échappa au regard des tenants de l'opinion en question. Il est désormais clair qu'ils devaient être repris pour leurs carences.

191- Dixième raison : Aristote leur oppose leurs excès. Ils prétendent, en effet, que pour connaître, l'âme doit être composée d'éléments. Mais, voyons-nous, la connaissance de toutes choses peut s'acquérir avec peu, et même en concédant que l'âme soit composée d'éléments, il n'est pas obligatoire qu'elle le soit de tous mais au mieux de deux. La connaissance s'acquiert, en effet, par peu de principes, c'est évident car à supposer qu'elle résulte du parfait et de l'imparfait, le parfait est alors la raison de l'imparfait, et « comme les contraires se réduisent à la privation et à l'acquis », l'un des membres, à savoir celui qui est par acquis et perfection, suffit pour se connaître lui-même et l'autre membre issu de la privation et de l'imparfait. C'est, en effet, grâce au droit que nous jugeons et connaissons le droit lui-même, mais aussi l'oblique (le critère et la règle « est ce qui permet de juger des deux cas »). Par l'oblique, en revanche, nous ne pouvons ni le connaître lui, ni le droit. Il n'était donc pas nécessaire de "*faire l'âme*", c'est-à-dire de la composer, à partir de tous les éléments, mais seulement avec deux d'entre eux, le feu et la terre, car avec eux, elle connaîtra une propriété et sa contraire ; le chaud et le froid par le feu, et le sec et l'humide par la terre.

Leçon 13 Contre une opinion dérivée

192- Ensuite, une autre opinion que celle d'Empédocle
D'abord, Aristote expose cette thèse
D'abord, il l'énonce
193- Ensuite, il la réfute
196- Ensuite, il donne la raison de cette opinion
D'abord, il énonce la raison et la réfute
D'abord, il énonce l'argument
197- Ensuite, il réfute cette explication
198- Ensuite, il conclut sur tout ce qui a été dit à propos des Anciens

Aristote, ch.5, 411a7 - a26

192- Après avoir exposé la thèse que l'âme est formée d'éléments, après en avoir étudié les arguments et les avoir réfutés, le Philosophe aborde au passage la pensée de certains pour qui l'âme est dans les éléments. Il commence par exposer cette thèse. Certains, écrit-il, pensent que l'âme s'immisce dans l'univers entier et la placent tant dans les éléments que dans leurs composés. Un philosophe du nom de Thalès, sans doute motivé par cette thèse, fut d'avis que tout était plein de dieux. Il voulait, en effet, que tout l'univers fut animé et que son âme fut Dieu. Il prétendait en conséquence, qu'à l'image de l'âme en chaque partie de l'animal, Dieu était présent dans chaque région de l'univers. Ainsi, tout était plein de dieux. C'est de là, vraisemblablement qu'est née l'idolâtrie.

193- Puis, il la réfute. La thèse que l'âme soit dans les éléments et les composés suscite des interrogations et des réactions. La première est que si l'âme est dans l'air et le feu (car à les entendre, c'est surtout là qu'elle serait présente), il sera difficile d'expliquer pourquoi elle ne fait pas d'eux des animés – pourquoi ces éléments ne sont pas des animaux – alors que cela se produit dans les composés puisque les corps mixtes animés sont des animaux. D'autant plus que nous devons considérer l'âme comme meilleure dans les éléments simples que dans les composés.

194- Seconde question : motivé par ces propos, on pourrait se demander pourquoi l'âme présente dans les éléments est d'après eux « *meilleure et plus immortelle* » que l'âme des composés, puisque c'est cette dernière qui forme « l'animal connaisseur et savant », ce que ne fait pas l'âme des éléments.

195- Ces deux paradoxes, de quelque façon qu'on les résolve, soulèvent absurdité et irrationalité. Soutenir, en effet, que le feu ou l'air soit animal, comme on se le demandait tout d'abord, est tout à fait incohérent ; la fausseté de ces propos déraisonnables saute aux yeux. Mais à l'opposé, ne pas admettre que là où l'âme est présente, il y a animal est non moins

irrecevable, car cela abolirait la différence « *entre la présence d'une âme dans le corps et son absence* ».

196- Aristote donne la raison de cette opinion. Pourquoi les philosophes en question virent-ils l'âme ainsi, résidente en tous les éléments ? Parce qu'ils voulaient que, dans les éléments qui sont simples, le tout et la partie soient "*de même espèce*". Or, s'apercevant qu'une partie de l'air environnant est avalé par les corps animaux lorsqu'ils respirent, et pensant que cette respiration est la cause de l'animation des animaux, et donc leur âme, il leur était inévitable d'affirmer que cette âme était homogène à cette partie, et que l'air ambiant est animé.

197- Puis, il réfute cette explication. Si le volume d'air aspiré est homogène à l'air ambiant, l'âme de l'animal s'amalgame alors à une partie de l'âme de l'air entier. Or, on observe au contraire que l'âme de n'importe quel animal est inassimilable à une portion d'âme faite d'air, car d'après eux, cette dernière existe éternellement « *afin de vivifier en permanence tous les vivants* », tandis que, toujours selon eux, la première – l'âme de tel ou tel animal – ne perdure pas mais est mortelle. On se heurte donc inévitablement à l'un ou l'autre inconvénient : ou bien l'air intérieur et l'air extérieur, ainsi que leurs âmes, sont semblables, ce qui a été réfuté, ou bien l'âme est une partie différente des volumes d'air homogènes, et ne sera donc pas en n'importe quel endroit du tout, c'est-à-dire de l'air en son entier, contrairement à ce que prétendent les tenants de l'air totalement animé.

198- Enfin, il conclut sur les résultats évidents de tout ce qui a été dit à propos de la pensée des Anciens. De la façon dont ils se sont exprimés, aucun d'entre eux n'a su dire quelque chose de vrai et de correct sur l'âme ; ni la connaissance ne vient à l'âme du fait qu'elle est composée d'éléments, ni le mouvement ou la mobilité ne lui appartient du fait qu'on le constate d'après eux dans les éléments en question. Cela paraît suffisamment clair et évident pour quiconque réfléchit à ce qui a été dit.

Leçon 14 La question de l'unité de l'âme

199-Ensuite, l'unité du principe de mouvement, de sensation et de connaissance
D'abord, Aristote formule deux questions
D'abord, la première question
203- Ensuite, la seconde
204- Ensuite, il répond à ces deux questions
D'abord, il résout la première question
D'abord, il expose la pensée de certains philosophes
206- Ensuite, il réfute l'opinion en question par trois raisons
D'abord, la première raison
207- Ensuite, la seconde
208- Ensuite, la troisième
209- Ensuite, il résout la seconde question

Aristote, ch. 5, 411a26 - b30

199- Aristote soulève la question de l'unité du principe de mouvement, de sensation et de connaissance. Ayant parcouru les opinions des anciens philosophes sur l'âme et les ayant ensuite réfutées, il pose deux questions. Notons au préalable que les opérations de l'âme telles que sentir, intelliger, désirer, se déplacer ou croître peuvent se regarder de deux façons. Ou bien du point de vue du mode opératoire, et l'on décompte alors trois puissances de l'âme auxquelles nous attribuons ces actions, à savoir végétatives, sensorielles et intellectuelles.

200- (Modes qui sont différents, car la nutrition ou la végétation agit par l'intermédiaire de qualités actives et passives, comme le chaud, le froid, etc., tandis que la sensibilité ou la sensation, bien qu'elle ne demande pas de qualités sensibles pour sentir, requiert néanmoins un organe charnel ; l'intellect, quant à lui, se passe des deux – des qualités comme d'un organe – pour intelliger, car il accomplit sa tâche sans le corps).

201- Ou bien au contraire, si nous considérons ces actions en tant qu'actions, nous dénombrons cinq puissances à savoir la nutrition, la sensation, la locomotion, l'inclination et l'intellection, dont les actions sont de sentir, se nourrir, se mouvoir, désirer et intelliger.

202- Voilà pourquoi le Philosophe, qui a traité de l'âme en son entier selon les opinions des Anciens et qui les a rejetées, s'enquiert désormais des parties et de leurs opérations et soulève ces deux questions. Première question : les opérations de l'âme comme connaître et sentir pour le sens, penser pour l'intellect, mais aussi convoiter pour la convoitise[100], délibérer pour la raison, et globalement désirer en ajoutant l'agressivité au deux

[100] Voir notes de traduction : *Concupiscibilis.*

précédentes, et encore se déplacer, croître, arriver à maturité et décroître, sont-elles les opérations de toute l'âme, comme si chacune d'elle était partout ? Autrement dit, intelligeons-nous, sentons-nous, nous mouvons-nous, désirons-nous et nous nourrissons-nous en toute part de l'âme ? Ou bien chaque opération en occupe-t-elle une région précise, de sorte qu'avec l'une nous intelligions, avec l'autre nous sentions, etc. ?

203- Seconde question : à supposer que chaque opération de l'âme occupe une place spéciale, se pose encore la question de savoir si ce qu'on appelle vivre correspond à une partie, c'est-à-dire à une seule ou à plusieurs ou à toutes. Et si ce n'est pas le cas, l'opération provient-elle d'ailleurs ?

204- Puis, il répond à ces deux questions, et d'abord, à la première, en exposant la pensée de certains philosophes. Ils ont prétendu que ce genre d'opérations ne convient pas à l'âme tout entière mais à ses parties. Ils pensaient que l'âme était partageable et qu'une zone intelligeait, une autre convoitait, comme ceux qui attribuaient la sensation au cerveau, la vitalité au cœur, etc.

205- Or, cette opinion est en partie vraie et en partie fausse. Si, en effet, l'on conçoit divers domaines potentiels dans l'âme, alors on est dans le vrai, car pour sentir et pour intelliger, l'âme possède des parties et des facultés différentes ; l'âme est un tout potentiel qui se ramifie en facultés enracinées dans un pouvoir global. Si, en revanche, on considère l'âme comme une grandeur ou une quantité que l'on divise en portions, on est alors dans l'erreur. Or, les philosophes en question concevaient la fragmentation de l'âme de cette dernière façon ; ils ajoutaient en outre, que ces puissances étaient elles-mêmes différentes âmes.

206- Aristote réfute l'opinion en question par trois raisons. Première raison : divers objets ne peuvent être rassemblés sans qu'un principe ne les unisse. Mais s'il y a plusieurs âmes dans le corps, elles doivent être contenues et réunies par quelque chose. Or, on ne voit rien qui puisse tenir ce rôle ; elles ne sont donc pas diverses. Et voici pourquoi rien ne peut les contenir ni les réunir : ou bien c'est le corps dans lequel elles sont ou bien c'est autre chose. Mais loin que le corps enveloppe l'âme, c'est davantage elle qui le contient. Nous voyons, en effet, qu'avec la perte de l'âme, le corps se défait et se décompose. Ou bien c'est autre chose, et alors cette chose serait âme au plus haut point, car c'est le propre de l'âme de contenir et de régir. Mais si c'est cette chose qui devait être l'âme, il faudrait à nouveau nous demander si elle est une ou composite, et dans ce dernier

cas, se reposerait la question de son unité, et ainsi de suite à l'infini. Mais si l'on prétend qu'alors elle est une, pourquoi ne pas l'avoir soutenu plus tôt, dès le début ? L'âme n'est donc pas partageable en zones, contrairement à ce qu'ils ont dit.

207- Seconde raison : si des parties diverses de l'âme occupaient diverses parties du corps, à chaque opération de l'âme correspondrait un endroit précis du corps ou un de ses organes, mais c'est impossible, car l'intellect ne possède pas de place attribuée, ni d'organe corporel. L'âme n'est donc pas composite, comme ils le voulaient.

208- Troisième raison : si des opérations différentes occupaient des endroits différents, on ne trouverait pas de portion supportant plusieurs opérations à la fois ni de partition homogène. Or, nous constatons que des parties d'êtres animés ont plusieurs opérations, et que leur âme est homogène dans le tout comme dans les segments ; tel est le cas des végétaux et de certains animaux qui survivent à la section comme les annelés, dont les parties scindées continuent de sentir et de se mouvoir un certain temps. Objecter qu'ils ne vivent pas longtemps n'apporte rien car, certes, ils n'ont pas d'instruments utiles au salut de leur nature, mais néanmoins ces parties séparées posent plusieurs opérations de l'âme et restent homogènes entre elles comme avec le tout. Il n'y a donc pas de parties différentes de l'âme dans des parties différentes du corps. La raison pour laquelle ces dernières vivent, c'est que plus l'âme est parfaite, et plus elle exerce des opérations nombreuses et variées et demande pour cela davantage d'organes corporels plus spécialisés. L'âme rationnelle, étant la plus noble et la plus parfaite, exige la plus grande gamme d'organes ; en revanche, l'âme des annelés ainsi que des plantes, dont la perfection est sommaire, n'exercent pas d'opérations variées et se contentent d'un corps plus homogène identique en toutes les parties.

209- Aristote résout ensuite la seconde question. Il faut savoir que vivre est le propre des êtres qui se meuvent et opèrent d'eux-mêmes, sans être mus par autrui. Vivre s'entend de deux façons. C'est en un sens, l'être du vivant ; le Philosophe écrit « vivre pour le vivant, c'est être ». En un autre sens, il s'agit de l'opération vitale.

210- Nous devons donc dire que l'âme des plantes – l'âme végétative – paraît bien être le principe révélateur de la vie parmi les êtres inférieurs, car sans elle rien ne vit et tous les êtres vivants se retrouvent en elle seule, au contraire des autres âmes. Les animaux et les plantes ne

partagent que la vie végétative ; de plus, les végétaux peuvent se passer de sensibilité et d'intelligence, alors que l'inverse n'est pas possible. Aucun animal, en effet, n'est doté de sens et d'intelligence mais dépourvu de vie végétative. C'est pourquoi vivre s'attribue à ce principe qu'est la vie végétative, comme sentir au toucher. Non pas que l'animal ne vive que par sa vie végétative, mais parce qu'elle est le premier principe par où se manifeste la vie.

LIVRE II
L'ÂME SELON LA VÉRITÉ
L'ÂME VÉGÉTATIVE ET L'ÂME SENSIBLE

Synopse du Livre II L'âme selon la vérité. L'âme végétative et sensible

Leçon 1 Première définition de l'âme, conclusion d'une démonstration
211- Ensuite, Aristote cherche à définir l'âme en vérité
212- D'abord, il montre ce qu'est l'âme
D'abord, il pose une définition conclusion d'une démonstration

Leçon 2 Explicitation de la première définition de l'âme
235- Ensuite, il explicite la définition retenue

Leçon 3 Seconde définition de l'âme, principe de démonstration
245- Ensuite, une définition de l'âme principe de démonstration

Leçon 5 Généralités sur les parties et puissances de l'âme
279- Ensuite, Aristote détermine les parties ou puissances de l'âme
D'abord, il établit les puissances de l'âme en général
D'abord, il distingue entre elles les puissances de l'âme

Leçon 6 Définitions propres aux différents types d'âmes
299- Ensuite, quelle identité attribuer aux puissances de l'âme ?

Leçon 7 Préalables à la connaissance de l'âme végétative
309- Ensuite, Aristote traite de chacune des parties de l'âme
D'abord, il établit ce qu'est chaque partie de l'âme
D'abord, il aborde l'âme végétative

Leçon 9 Définition des puissances végétatives
333- Ensuite, il traite de l'âme végétative

Leçon 10 Relation du sens au sensible
350- Ensuite, il aborde l'âme sensitive
D'abord, ce qui se voit dans cette partie, à savoir les sens externes
D'abord, comment le sens se relie-t-il au sensible ?
D'abord, il montre que le sens est en puissance
355- Ensuite, il démontre qu'il est parfois en acte

Leçon 11 Le passage de la puissance à l'acte en général
358- Ensuite, comment le sens est conduit de la puissance à l'acte
D'abord, il distingue la puissance de l'acte

Leçon 12 Le passage de la puissance à l'acte pour les sens
373- Ensuite, il applique son propos au sujet des sens

Leçon 13 Le sensible
383- Ensuite, il traite du sensible et du sens
D'abord, il aborde les sensibles
D'abord, il distingue les sensibles propres des autres sensibles

Leçon 14 Le visible
399- Ensuite, il établit les sensibles propres à chaque sens
D'abord, le sensible propre de la vue
D'abord, il traite du visible

Leçon 15 La vision
431- Ensuite, comment le visible est vu

Leçon 16 l'audible
439- Ensuite, il traite du son
D'abord, il aborde le son en général
D'abord, il aborde le son
D'abord, il traite de la génération du son

Leçon 17 ***La stimulation de l'ouïe par le son***
451- *Ensuite, comment le son stimule l'ouïe*
459- *Ensuite, question à propos de la génération du son*
461- *Ensuite, les différences entre les sons*

Leçon 18 ***La voix***
466- *Ensuite, il aborde un son particulier, la voix*

Leçon 19 ***L'odorant***
479- *Ensuite, il traite de l'odorant*
D'abord, il traite de l'odeur comme telle

Leçon 20 ***L'odorat***
491- *Ensuite, il aborde l'odorat et sa stimulation*

Leçon 21 ***Le sapide***
501- *Ensuite, il aborde en quatrième le sapide*

Leçon 22 ***Le tangible***
517- *Ensuite, il aborde en dernier l'objet du toucher*
D'abord, certains doutes sur le sens du toucher
D'abord, il soulève des questions

Leçon 23 ***Le toucher***
530- *Ensuite, un milieu externe est-il requis au toucher ?*

Leçon 24 ***Synthèse sur le sens***
551- *Ensuite, il examine le sens*

Leçon 25 (III, 1) Il n'existe pas d'autre sens propre
564- *Ensuite, Aristote aborde la partie cachée de la sensibilité*
565- *D'abord, existe-t-il un autre sens en dehors des cinq sens ?*
D'abord, il n'y a pas d'autre sens propre

Leçon 26 (III, 2) ***Le sens commun***
584- *Ensuite, il explique qu'il existe un sens commun*
D'abord, à quoi attribuer la première des deux actions ?

Leçon 27 (III, 3) ***L'unité du sens commun***
599- *Ensuite, à quoi attribuer la seconde action ?*

Leçon 28 (III, 4) ***Différence entre le sens et l'intellect***
615- *Ensuite, l'intellect et le sens ne sont nullement les mêmes*
D'abord, savoir et comprendre n'appartiennent pas au sens
632- *Ensuite, l'opinion n'est pas identique à la représentation*
D'abord, il montre qu'une représentation n'est pas une opinion

Leçon 29 (III, 5) ***La représentation n'est ni sensation, ni science, ni opinion***
637- *Ensuite, ce qu'est la représentation*
D'abord, ce que n'est pas la représentation

Leçon 30 (III, 6) ***La nature de la représentation***
655- *Ensuite, il définit ce qu'est la représentation*

Leçon 1 Première définition de l'âme, conclusion d'une démonstration

211- Ensuite, Aristote cherche à définir l'âme en vérité
D'abord, il énonce son intention
212- Ensuite, il la met en œuvre
D'abord, il montre ce qu'est l'âme
D'abord, il pose une définition conclusion d'une démonstration
D'abord, il pose une première définition de l'âme
213- D'abord, il propose en préalable des divisions
D'abord, il introduit trois subdivisions
D'abord, les dix prédicaments
215- Ensuite, la substance est matière, forme et composé
216- Ensuite, l'acte se dit de deux façons
217- Ensuite, trois divisions du côté du sujet
D'abord, la première
218- Ensuite, la seconde
219- Ensuite, la troisième
220- Ensuite, définition de l'âme à partir des divisions susdites
D'abord, il cherche les parties de la définition
D'abord, les particularités de l'essence de l'âme
D'abord, l'âme est acte
227- Ensuite, l'âme est acte premier
230- Ensuite, particularité liée à l'essence du sujet
233- Ensuite, il synthétise en une définition de l'âme
234- Ensuite, il résout un doute

Aristote, ch. 1, 412a3 - b9

211- Après avoir exposé l'opinion des autres philosophes[101], Aristote s'apprête à analyser l'âme selon sa propre pensée et la vérité. Le premier livre a relaté ce que les devanciers ont enseigné sur l'âme. Il faut toutefois en reprendre l'étude depuis le début, comme à frais nouveaux. Mais à vrai dire, en raison de la difficulté du sujet, nous allons plutôt tenter l'essai que de prétendre avoir trouvé la vérité sûre. Or, on s'est déjà demandé s'il fallait commencer par traiter de l'âme ou bien de ses parties[102]. Aussi, comme pour trancher la question, Aristote déclare débuter en disant ce qu'est l'âme, et notifier ainsi son essence même ; après quoi, il abordera ses parties ou puissances. Comme pour en donner la raison, il ajoute « et quelle sera sa notion la plus commune ». Lorsque nous aurons montré ce qu'est l'âme, nous aurons trouvé cette notion commune, et quand nous aurons cerné chaque partie ou puissance, nous aurons apporté les particularités de l'âme. Car tel est l'ordre de doctrine : progresser du plus commun au moins commun, comme l'a écrit le Philosophe[103].

[101] Livre I.
[102] Prohème.
[103] *Physiques*, début.

212- Aristote met en œuvre son intention en formulant une définition de l'âme qui se présente comme la conclusion d'une démonstration. Rappelons que toute définition est soit la conclusion d'une démonstration comme "le tonnerre est un son continu dans les nuages", soit le principe d'une démonstration comme "le tonnerre est l'extinction du feu dans les nuages" soit encore une démonstration différant par la position et l'organisation comme "le tonnerre est un son continu dans les nuages en raison de l'extinction du feu dans les nuages"[104] ; cette dernière contient la conclusion et le principe de la démonstration, mais pas dans l'ordre du syllogisme. Avant, donc, de donner une première définition de l'âme, Aristote propose en préalable des divisions utiles à sa recherche.

213- Notons cette différence entre la définition de la substance et celle de l'accident, telle que la conçoit Aristote[105] : dans la définition de la substance, rien n'est formulé qui soit étranger à la substance du défini ; une substance se définit par ses principes matériel et formel. La définition de l'accident, au contraire, contient un élément extérieur à l'essence du défini, à savoir son sujet ; il faut, en effet, que le sujet soit posé dans la définition de l'accident, comme nous disons que la "camusité"[106] est la courbure d'un nez. Cela vient du fait que la définition signifie l'identité d'une chose ; or, la substance est quelque chose de complet dans son être et dans son essence, tandis que l'accident n'a pas d'être complet puisqu'il dépend de la substance. De même, aucune forme n'est quelque chose de complet dans l'espèce, car l'accomplissement de l'espèce appartient à la substance composée. Cette dernière se définit donc de telle façon qu'on n'énonce rien hormis l'essence, alors qu'en toute définition de la forme intervient quelque chose d'extérieur à l'essence de la forme, à savoir son sujet propre ou la matière. Or, l'âme étant une forme, on doit formuler dans sa définition sa matière ou son sujet.

214- C'est pourquoi Aristote propose dans cette première partie deux divisions. La première est indispensable pour découvrir les éléments de la définition de l'âme qui en notifieront l'essence ; la seconde est nécessaire pour rechercher les termes de la définition qui en expriment le sujet. Concernant le premier point, il introduit trois subdivisions. Il suggère en

---

[104] *Seconds analytiques*, L I.

[105] *Métaphysique*, L VII.

[106] Qu'on nous pardonne ce barbarisme car l'exemple est si souvent employé par saint Thomas et Aristote, qu'il est difficile d'y échapper. Nous entendons par "camusité", la concavité de certains nez, les nez "camus".

premier que l'être se divise en dix prédicaments en écrivant que la substance est un genre d'être.

215- Seconde subdivision : la substance se partage entre matière, forme et composé. La matière, à dire vrai, n'est pas en elle-même quelque chose de précis[107], mais est seulement en puissance à le devenir, tandis que la forme est ce par quoi quelque chose de précis est en acte. Mais c'est la substance composée qui est ce quelque chose de précis. On appelle, en effet, quelque chose de précis une réalité montrée et complète dans son être et son espèce, ce qui n'appartient qu'à une substance composée du monde matériel. Les substances séparées, quoiqu'elles ne soient pas composées de matière et de forme, sont néanmoins des choses précises du fait qu'elles subsistent en acte et sont parfaites dans leur nature. L'âme rationnelle, quant à elle, peut être en partie qualifiée de chose précise, dans la mesure où elle peut subsister par elle-même, mais son espèce n'étant pas complète, car elle est davantage partie d'une espèce, elle ne mérite pas tout à fait l'appellation de "quelque chose de précis". Il y a donc une différence entre la matière et la forme, car la matière est être en puissance, tandis que la forme est *entéléchie*[108], c'est-à-dire acte, par lequel la matière devient en acte. En conséquence, le composé est être en acte.

216- Troisième subdivision, l'acte se dit de deux façons : d'une première façon comme la science est acte, et d'une autre comme considérer est acte. La différence entre les deux peut s'apprécier sur la base de leurs puissances. On qualifie quelqu'un de grammairien en puissance tant qu'il n'a pas encore acquis l'art de la grammaire par apprentissage ou découverte. Cette puissance est conduite à l'acte dès lors que la personne possède l'acquis de science ; mais cet acquis demeure à nouveau en puissance à servir tant que la personne n'examine pas effectivement. L'acquis est conduit de la puissance à l'acte lorsque l'on considère actuellement. Dès lors, la science est acte, et la considération est acte.

217- Aristote propose ensuite des divisions permettant la recherche des éléments à intégrer dans la définition de l'âme du côté du sujet. Il en dénombre trois. Voici la première : parmi les substances, certaines sont des corps et d'autres non. Or, les plus évidentes d'entre elles sont les substances corporelles ; les incorporelles, en effet, quelles qu'elles soient,

---

[107] Voir notes de traduction : *Hoc aliquid.*

[108] Terme décalqué du grec dans le texte latin de Thomas d'Aquin, et qui signifie acte parfait.

nous demeurent cachées car elles sont coupées des sens et ne se laissent scruter que par la raison. C'est bien ce qu'Aristote écrit : « les corps apparaissent le mieux être substances ».

218- La seconde : parmi les corps, certains sont physiques et naturels, d'autres artificiels. L'homme, l'arbre ou la pierre sont des corps naturels, tandis qu'une maison ou une hache sont des artefacts[109]. Les premiers se reconnaissent davantage comme substances que les seconds, car ce sont les corps naturels qui sont à la base des artificiels. L'art s'exerce, en effet, sur une matière fournie par la nature et la forme qu'il introduit, comme l'aspect ou d'autres caractéristiques, est accidentelle. Un artefact ne relève pas du genre substance par sa forme mais uniquement par sa matière ; or, celle-ci est naturelle et c'est donc d'un corps naturel que l'artefact tient d'être substance. C'est pourquoi les êtres naturels sont davantage substances que les artificiels : ils le sont non seulement par leur matière, mais encore par leur forme.

219- La troisième : certains corps ont la vie et d'autres non. On déclare vivant l'être qui s'alimente, croît et décroît par lui-même. Nous devons tout de même considérer que cette explication relève davantage de l'exemple que de la définition. Ce n'est pas tant parce que l'on croît ou décroît que l'on vit, mais encore parce qu'on sent, qu'on intellige et qu'on peut exercer d'autres actes vitaux. La vie est donc présente dans les substances séparées qui sont dotées d'intelligence et de volonté[110], même s'il n'y a en elles ni croissance ni alimentation. Mais chez les êtres engendrables et périssables, c'est l'âme végétative, à l'origine de l'alimentation et de la croissance, avons-nous dit[111], qui est source de vie. C'est pourquoi Aristote se sert de cet exemple de l'alimentation et de la croissance pour expliquer l'être doué de vie. La spécificité propre de la vie tient à la faculté naturelle de se mouvoir soi-même ; entendons "se mouvoir" au sens large si nous considérons que l'opération intellectuelle est une sorte de mouvement. Nous appelons sans vie l'être qui ne peut recevoir un principe de mouvement que de l'extérieur.

---

[109] Voir notes de traduction : *Artificialia.*

[110] *Métaphysique* L XI. Comme pour nos précédentes traductions, nous ne portons en note que les références données par saint Thomas et telles qu'il les a lui-même données. Or, à la date où il écrivit ce commentaire, il ignorait encore l'existence du véritable livre XI (*K*) de la *Métaphysique* d'Aristote. Sa référence au livre XI (*K*) renvoie donc en réalité au livre XII (*Λ*) chez Aristote.

[111] L I, fin.

220- Aristote conclut donc sur la base de ses propos. À partir des divisions susdites, il recherche la définition de l'âme, en commençant par ses parties essentielles, et singulièrement par le fait que l'âme est acte. Comme ce sont surtout les corps physiques qui paraissent être substances, et que tout corps doué de vie est un corps physique, on doit en déduire qu'un corps vivant est une substance ; et comme c'est un être en acte, il est nécessairement substance composée. Par corps vivant, nous entendons deux choses : c'est un corps et c'est un corps de tel type, à savoir doué de vie. Nous ne pouvons donc pas dire que le terme "corps" de l'expression "corps vivant" désigne l'âme, car nous entendons par âme ce par quoi l'être vivant vit. Nous devons donc la concevoir comme quelque chose existant dans un sujet (si l'on prend "sujet" au sens large, non seulement comme être en acte au moyen duquel l'accident est dit dans un sujet, mais encore comme la matière première, qui est être en puissance, est dite sujet). Le corps qui reçoit la vie, quant à lui, est davantage comme le sujet et la matière qu'une chose existant dans un sujet.

221- Nous avons par conséquent trois types de substances, à savoir le composé, la matière et la forme ; or, l'âme n'est pas ce composé qu'est le corps ayant la vie, ni cette matière qu'est le corps siège de la vie ; reste donc, en vertu de la division, que l'âme est substance comme la forme ou l'espèce d'un corps de ce type, à savoir un corps physique ayant en puissance la vie.

222- Aristote écrit "ayant en puissance la vie ", et pas simplement "ayant la vie", car on comprend que le corps ayant la vie, c'est la substance composée vivante ; or ce n'est pas le composé qui est inclus dans la définition de la forme, mais la matière. La matière du corps vivant, quant à elle, se compare à la vie comme la puissance à l'acte, et cet acte, c'est l'âme grâce à laquelle le corps vit. C'est comme dire que la figure est acte non pas du corps figuré en acte qui est un composé de figure et de corps, mais du corps qui est sujet de cette figure, qui est à la figure comme la puissance à l'acte.

223- Pour que personne ne croie que l'âme soit acte comme l'est une forme accidentelle, il ajoute qu'elle est substance comme elle est acte, autrement dit en qualité de forme ; or toute forme siège dans une matière précise, il s'ensuit qu'elle est forme du type de corps qui a été précisé.

224- Sachons, en effet, que la différence entre les formes accidentelle et substantielle tient à ce que la première ne produit pas un être en acte absolu, mais en acte de cette qualité ou de cette quantité – grand, par exemple ou blanc ou autre chose de ce genre – tandis que la forme substantielle fait

être absolument en acte. La forme accidentelle survient donc à un sujet existant déjà en acte, au contraire de la forme substantielle qui informe un sujet existant non pas déjà en acte mais seulement en puissance, à savoir la matière première. C'est la preuve évidente de l'impossibilité pour un être d'avoir plusieurs formes substantielles, car la première rendrait l'être en acte absolu et toutes les suivantes impacteraient un sujet déjà en acte, ce qui les rendraient accidentelles ; elles ne produiraient pas un être en acte absolu, mais selon certains aspects.

225- Cela réduit à néant la thèse du livre *La Fontaine de Vie*, d'Avicébron, qui soutient l'existence d'une pluralité ordonnée de formes substantielles selon la hiérarchie des genres et des espèces, en une seule et même chose. Telle personne, par exemple, aurait une forme qui la ferait substance, une autre, corps, une troisième, corps animé, etc. D'après ce que nous avons dit, il faut qu'une seule et même forme substantielle rende l'individu en même temps cette chose précise ou substance, et corps, corps animé, et ainsi de suite. Une forme supérieure donne à la matière ce qu'offre la forme inférieure et plus encore ; l'âme, en effet, fait être non seulement substance et corps, comme le fait aussi la forme de la pierre, mais en outre corps animé. Nous ne devons donc pas comprendre que l'âme est acte du corps et que le corps est sa matière et son sujet au sens où le corps serait constitué d'une forme qui le ferait être corps, à laquelle s'ajouterait une âme qui ferait de lui un corps vivant ; au contraire, c'est à l'âme que ce qui est doit d'être et d'être un corps et d'être un corps vivant. Néanmoins, la réalité moins parfaite qu'est le corps se comporte comme une matière pour la vie.

226- Voilà pourquoi après la perte de l'âme, le corps ne persiste pas sous la même espèce. L'œil ou la chair, en effet, ne sont appelés tels que par équivoque pour un cadavre[112]. L'âme ayant quitté le corps, une autre forme substantielle la remplace qui lui donne un autre être spécifique, car la corruption d'un être n'est jamais sans la génération d'un autre.

227- Aristote en vient au second membre de la définition : l'âme est acte premier. Acte se dit en deux sens, l'un comme la science et l'autre comme considérer, ainsi que nous l'avons dit. Il est évident que l'âme est acte comme l'est la science, car du fait que l'âme est présente, l'animal est sujet au sommeil comme à la veille. La veille est comparable à la considération, car de même que considérer, c'est faire usage de la science, de même veiller c'est exercer sa sensibilité. Le sommeil, au contraire, se compare à

[112] *Métaphysique*, L VII.

l'acquis de science lorsque le savant ne s'en sert pas ; sous l'emprise du sommeil, les facultés de l'animal sont au repos.

228- Des deux actes en question, la science est première génétiquement dans un même sujet, et la considération est à la science comme l'acte à la puissance. L'acte est antérieur par nature à la puissance, puisqu'il en est la fin et l'accomplissement. Mais dans l'ordre de génération et du temps, si l'on parle globalement, l'acte est encore premier sur la puissance (car ce qui est en puissance est conduit à l'acte par un être en acte), mais dans un seul et même sujet, la puissance précède l'acte ; une même chose est d'abord en puissance et parvient ensuite à l'acte[113]. Raison pour laquelle Aristote écrit que « la science, chez une même personne, est génétiquement antérieure [*à la considération*] ».

229- Il en conclut donc que, l'âme étant acte comme la science, elle est « l'acte premier d'un corps physique ayant en puissance la vie ». Notons tout de même que le Philosophe déclare l'âme acte premier pour la distinguer non seulement de l'acte qu'est l'opération, mais encore des formes des éléments qui continuent d'exercer leur action tant que celle-ci n'est pas empêchée.

230- Puis Aristote en vient à la particularité liée à l'essence du sujet. Il avait dit que l'âme est l'acte d'un corps physique ayant en puissance la vie, et que c'est le fait de tout corps organique. On appelle, en effet, corps organique celui qui jouit d'organes divers. La variété des organes dans un corps porteur de la vie est rendue nécessaire par la multiplicité des opérations de l'âme. Forme parfaite entre toutes les formes des choses corporelles, l'âme est à la source de plusieurs opérations qui demandent autant d'organes de la part de ce qu'elle perfectionne. Les formes des êtres inanimés, en revanche, en raison de leur imperfection, ne sont au principe que de peu d'opérations qui n'exigent pas d'organes divers de la part de leur support.

231- Parmi les âmes, la moins parfaite se trouve être celle des végétaux, où l'on compte moins d'organes que chez les animaux. Aussi, afin de démontrer l'organicité de tout corps porteur de vie, Aristote prend argument des plantes où le nombre d'organes est minimum. Voilà pourquoi il écrit que même les parties des plantes sont des organes diversifiés, alors même que ces parties sont tout à fait simples et homogènes. Il n'y a pas en elles autant de diversité que dans celles des

[113] *Métaphysique*, L IX.

animaux. Le pied d'un animal, en effet, est composé de différentes parties comme la chair, les nerfs, les os, etc. Alors que les parties des plantes ne sont pas faites d'une telle diversité de composants.

232- Mais que les parties des plantes soient organiques, Aristote le prouve par le fait que diverses parties sont dédiées à différentes opérations. Les feuilles, par exemple, servent à recouvrir la gousse où naît le fruit et cette gousse à protéger le fruit ; les racines du végétal sont comparables à la bouche de l'animal, car toutes les deux permettent d'absorber les aliments, les racines pour la plante et la bouche pour l'animal.

233- Aristote synthétise enfin tout ce qu'il vient de dire en une définition de l'âme. Si l'on devait donner une définition commune valable pour toutes les âmes, ce serait de dire : « l'âme est l'acte premier d'un corps physique organique ». Il n'est pas nécessaire d'ajouter « ayant en puissance la vie », car "organique" en tient lieu, comme on l'a vu.

234- À partir de la définition posée, Aristote résout un doute : beaucoup se sont demandé d'où provient l'union du corps et de l'âme, et certains avancèrent l'existence d'un intermédiaire qui joindrait l'âme au corps comme une attache. Mais cette question n'a plus d'objet une fois montré que l'âme est forme du corps. Aristote écrit qu'« il est aussi inutile de se demander si de l'âme et du corps résulte une unité, que de la cire et du dessin ou, en toutes circonstances, de la matière et de la forme dont elle est la matière. Il a, en effet, expliqué que la forme s'unit par soi à la matière comme son acte, et qu'il revient au même de dire que "la matière est unie à une forme" ou que "la matière est en acte"[114]. C'est ce qu'il veut dire ici en ajoutant que « l'un et l'être se disent de multiple façons », en l'occurrence de l'être en puissance et de l'être en acte. Ce qui est proprement être et un, est acte. De même, en effet, que l'être en puissance n'est pas être absolu, mais sous un certain rapport, de même, il n'est pas un dans l'absolu, mais relativement. Ainsi donc on qualifie quelque chose d'un comme on le dit être. Par conséquent, de même que le corps tient son être de l'âme comme d'une forme, de même il est immédiatement uni à l'âme dans la mesure où celle-ci est forme du corps. À titre de moteur, néanmoins, rien n'empêche qu'il y ait médiation lorsqu'une partie est mue par l'âme par l'intermédiaire d'une autre.

[114] *Métaphysique*, L VIII.

Leçon 2 Explicitation de la première définition de l'âme

235- Ensuite, Aristote explicite la définition retenue
D'abord, il explicite la définition proposée
D'abord, quant aux particularités du côté de l'âme même
D'abord, par similitude avec les artefacts
239- Ensuite, à partir de ses parties
240- Ensuite, les particularités afférentes au sujet
242- Ensuite, il en conclut une vérité
244- Ensuite, il récapitule ses propos en manière d'épilogue

Aristote, ch. 1, 412b9 - 413a10

235- Aristote explicite la définition retenue, quant aux particularités du côté de l'âme même, par similitude avec les artefacts. Comme les formes artificielles sont des accidents mieux connus de nous que les formes substantielles, puisqu'elles sont plus proches des sens, il est préférable pour la spécificité de l'âme, qui est une forme substantielle, de la mettre en lumière par comparaison avec les formes accidentelles. De façon comparable, les parties de l'âme ou ses puissances sont plus manifestes que l'âme elle-même (nous progressons dans la connaissance de l'âme en allant des objets aux actes, des actes aux puissances, grâce auxquelles l'âme nous est connue), c'est donc à bon escient que la spécificité de l'âme soit éclairée par ses parties.

236- Aristote déclare donc qu'il a dit ce qu'était l'âme selon un mode universel, car la définition précédente convient à toutes les âmes. L'âme est une substance à titre de forme d'où vient la spécificité d'une chose. Il y a une différence entre la forme qui est substance et celle qui ne l'est pas, entendons la forme accidentelle. Celle-ci ne relève pas du genre substance et n'appartient pas à l'essence ou l'identité du sujet (la blancheur ne fait pas partie de l'essence d'un corps blanc), tandis que la forme substantielle est de l'essence et de l'identité du sujet. Aristote qualifie donc l'âme de forme substantielle parce qu'elle fait partie de l'essence et de l'identité d'un corps animé, et il écrit « Or, cette substance douée de raison est l'identité permanente d'être d'un corps qui lui correspond » c'est-à-dire d'un corps constitué en espèce par une telle forme. Cette forme, en effet, appartient à l'essence de la chose qui est signifiée par la définition formulant ce qu'elle est.

237- Mais les formes substantielles informant les corps naturels sont cachées ; on les manifeste donc par des formes artificielles, qui sont accidentelles. Aristote ajoute par conséquent : « comme si quelque instrument » ou quelque outil comme une dolabre, était un corps physique

et naturel ; sa forme entretiendrait alors le même rapport avec lui que ce que nous avons dit : « sa substance sera d'être dolabre ». Autrement dit, la forme dolabre selon qu'elle a la spécificité de dolabre, spécificité qu'il nomme "être dolabre" du fait que par elle une dolabre est dite être dolabre, cette forme, disons-nous, serait la substance de la dolabre (parce que les formes des corps naturels sont dans le genre substance). En outre, si la dolabre était non seulement un corps physique mais encore animé, la forme dolabre serait une âme, et celle-ci ôtée, il n'y aurait plus de dolabre que par équivoque, de même que l'âme disparue, il n'y a plus de chair ni d'œil que par équivoque. Néanmoins, comme la dolabre n'est pas un corps naturel et que sa forme n'est pas l'identité permanente d'être d'un tel corps, la forme de dolabre ôtée, il y a toujours une dolabre, c'est-à-dire la substance d'une dolabre, car la substance des artefacts, c'est leur matière, qui demeure après suppression de la forme artificielle, même si l'objet artificiel lui-même ne demeure pas en acte.

238- Aristote avait dit que ce qui se passe actuellement pour la dolabre serait différent s'il s'agissait d'un corps physique animé ; il en donne la raison « L'âme n'est pas l'identité ni la spécificité [*autrement dit la forme*] de ce type de corps [*artificiel*] mais [*d'un corps*] physique de cet autre type [*vivant*]. Et pour éclairer la nature d'un corps physique, il précise « ayant en lui la source de son mouvement et de son arrêt ». Sont, en effet, naturels les êtres qui possèdent en eux-mêmes le principe de mouvement et d'arrêt ; c'est ce principe même qu'on appelle nature.

239- Puis Aristote développe la définition de l'âme à partir de ses parties. Ce qui a été dit de l'âme tout entière et de tout le corps vivant, il faut l'analyser de leurs parties, car si l'œil était un animal, la vue devrait être son âme ; elle est, en effet, la forme substantielle de l'œil et celui-ci en est la matière, comme le corps organique est la matière de l'âme. Si la vue fait défaut, il n'y a plus d'œil si ce n'est par équivoque, comme on parle d'œil de pierre ou peint, par homonymie. Or, les termes équivoques sont ceux dont seul le nom est commun, mais les spécificités substantielles sont diverses ; c'est pourquoi, ôtée la forme qui fait la substance spécifique de l'œil, ne demeure que le nom d'œil prononcé équivoquement. Par conséquent, ce qui s'observe dans une partie du vivant doit s'admettre de la totalité du corps vivant. De même que la vue est la forme substantielle de l'œil et qu'elle disparue, il ne reste qu'un œil par équivoque, de même l'âme est la forme substantielle du corps vivant, et après son départ, ne demeure un corps vivant que par homonymie. La relation d'une partie de

l'âme sensitive à la partie du corps sensitif est l'indice de celle de la totalité de la sensation à la totalité du corps sensitif en tant que tel.

240- Ensuite, les particularités afférentes au sujet : Aristote développe la définition précédente de l'âme selon ses termes : "acte d'un corps ayant en puissance la vie ". On déclare quelque chose en puissance de deux façons : soit parce qu'il n'a pas le principe d'opération, soit qu'ayant ce principe, il ne l'exerce pas de lui-même. Un corps dont l'âme est l'acte possède la vie en puissance non selon le premier sens, mais selon le second. C'est la signification de son expression : " le corps est un être en puissance à vivre", c'est-à-dire possédant la vie en puissance, dont l'acte est l'âme. On le dit en puissance non pas comme s'il était séparé de l'âme, c'est-à-dire dépourvu du principe de vie qu'est l'âme, mais parce qu'il possède véritablement ce principe. Par contraste, s'il est vrai que le germe et le fruit qui conserve ce germe, sont en puissance à ce type de corps vivant doté d'une âme, la graine ne la possède pas encore mais lui demeure en puissance. Elle est donc en puissance comme séparée de l'âme.

241- Et pour montrer comment le corps dont l'acte est l'âme est en puissance à la vie, Aristote ajoute que la vigilance est un acte de l'âme sensitive comme la coupure est l'acte du couteau et la vision l'acte de l'œil : chacun de ces actes est une opération et l'exercice d'un principe résident. En revanche, l'âme est acte premier comme la vue ou n'importe quelle autre faculté organique, toutes principes d'opération. Mais le corps porté à son achèvement par l'âme, est une puissance véritablement en possession de son acte premier, mais à qui son acte second fait parfois défaut. Ainsi, de même que l'œil est un composé de pupille à titre de matière et de vue à titre de forme, de même, l'animal est un composé d'âme pour forme et de corps pour matière.

242- Aristote en conclut une vérité : nous avons expliqué que l'âme est l'acte de tout le corps, que les parties sont actes de parties et que l'acte et la forme ne sont pas séparables de ce dont ils sont l'acte et la forme. Il est donc évident que l'âme ne peut être séparée du corps, tout entière ou en partie s'il est de sa nature d'avoir des parties ; on voit, en effet, que telle partie de l'âme est l'acte de telle partie du corps, à l'exemple de la vue qui est l'acte de l'œil. Mais rien n'interdit que certaines parties de l'âme soient séparées, parce qu'elles ne sont l'acte d'aucun corps, comme la suite le prouvera à propos de l'intellect.

243- Parce que Platon a déclaré que l'âme est acte du corps non à titre de forme, mais de moteur, Aristote précise qu'il n'est pas encore évident de savoir si l'âme est acte du corps comme le marin est l'acte du navire, c'est-à-dire simple moteur.

244- Enfin, il récapitule ses propos en manière d'épilogue. D'après ce qui précède, on a traité de l'âme et donné d'elle une description figurée, comme extrinsèque, superficielle et incomplète. Son étude sera achevée lorsqu'on l'aura pénétrée jusqu'à l'intime, pour établir la nature de chacune de ses parties.

Leçon 3 Seconde définition de l'âme, principe de démonstration

245- Ensuite, une définition de l'âme qui est comme principe de démonstration
D'abord, Aristote énonce son intention
D'abord, il fixe le mode de démonstration qu'il entend utiliser
247- Ensuite, comment certaines définitions sont démontrables
253- Ensuite, il poursuit son propos
D'abord, il montre que l'âme est principe de vivre
D'abord, il distingue les modes de vivre
256- Ensuite, l'âme est principe de vivre selon tous les modes précités
D'abord, comment l'âme est principe de vivre dans les plantes
D'abord, l'âme est principe de vivre chez les plantes
258- Ensuite, ce principe de vivre est premier et séparable des autres
259- Ensuite, comment l'âme est principe de vivre chez les animaux
D'abord, on est animal premièrement en raison de la sensation
260- Ensuite, le toucher est le premier d'entre les sens animaux
261- Ensuite, il récapitule ce qui a été dit et ce qui reste à dire

Aristote, ch. 2, 413a11 - 413b13

245- Aristote formule ensuite une définition de l'âme qui est comme un principe de démonstration. Il fixe auparavant le mode de démonstration qu'il entend utiliser. Rappelons qu'il faut découvrir l'inconnu à partir du connu. Or, une démonstration doit apporter la cause faisant connaître quelque chose. Il est donc nécessaire que toute démonstration parte du plus connu de nous, qui permette de faire connaître démonstrativement autre chose. En certains domaines, cependant, ce sont les mêmes objets qui sont mieux connus de nous et par nature, comme en mathématiques, parce qu'ils sont abstraits de la matière. Leur démonstration s'appuie sur le plus connu purement et simplement et par nature et va de la cause à l'effet ; c'est ce qu'on appelle une démonstration en raison de l'identité[115]. En d'autres domaines, au contraire, le plus connu dans l'absolu n'est pas le plus connu pour nous ; c'est le cas des objets naturels, où la plupart du temps, les effets sensibles sont mieux connus que leurs causes. C'est pourquoi en matière naturelle, nous partons le plus souvent de ce qui est moins connu par nature mais mieux connu de nous[116].

246- C'est ce type de démonstration qu'Aristote entend utiliser ici. Ses propos vont en ce sens : « ce qui est certain [*selon la nature*] et plus connu selon sa raison, devient plus certain [*pour nous*] » en nous appuyant sur ce qui est incertain par nature, mais plus certain pour nous. Nous allons tenter

[115] Voir notre traduction *Seconds analytiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan 2015, Guide de lecture, Question de traduction.
[116] *Physiques*, L I.

ainsi d'approcher à nouveau de l'âme, en démontrant la définition formulée précédemment.

247- Puis, pour justifier son intention, Aristote explique comment certaines définitions sont démontrables. Nous devons – c'est la teneur de ses propos – nous approcher à nouveau de l'âme car la notion définitoire ne doit pas seulement exprimer la raison de fait[117], comme le font de nombreuses expressions et définitions, mais elle doit aborder la cause. Il faut que la définition en raison de l'identité serve à démontrer la définition qui se limite à la raison de fait. Nous observons d'ailleurs que de nombreuses notions de termes, c'est-à-dire de définitions, sont comme des conclusions ; Aristote en donne un exemple en géométrie.

248- Comprenons, en effet, que parmi les quadrilatères, certains n'ont que des angles droits ; on les nomme rectangles, c'est-à-dire surfaces en angles droits. D'autres n'ont pas d'angle droit et reçoivent les noms de losange ou de parallélogramme. Certains rectangles ont tous leurs côtés égaux, ce sont des carrés ou quadrangles ; d'autres n'ont pas tous leurs côtés égaux, mais les opposés deux par deux, et sont dénommés rectangles, dont une partie est plus longue.

249- Il faut aussi savoir qu'en toute surface rectangulaire, les deux droites formant un angle droit contiennent toute la surface, car les deux autres côtés leur sont égaux, chacun à son opposé. Il est donc nécessaire qu'une des lignes en question formant un angle droit, mesure l'une et l'autre longueurs de la surface rectangulaire, de sorte que toute la surface rectangulaire apparaisse lors du tracé d'une ligne vers l'autre, comme si l'on imaginait que l'une est mue par l'autre pour engendrer une surface de ce type.

250- Ajoutons que dans le rectangle dont une des parties est plus longue, les deux lignes qui l'encadrent sont inégales ; si l'on prend une ligne égale à leur moyenne proportionnelle et qu'on la réplique, on obtient un carré égal au rectangle à partie plus longue. Le démontrer géométriquement demanderait qu'on s'étende, qu'il suffise ici de le manifester avec les nombres. Soit un rectangle à partie plus longue, dont la longueur mesure neuf empans et la largeur quatre. Prenons une ligne égale à leur moyenne proportionnelle, soit six empans. Le carré de cette ligne sera égal au

[117] Voir notre traduction *Seconds analytiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan 2015, Guide de lecture, Question de traduction.

rectangle précédent à partie plus longue. On l'observe aussi pour les nombres : quatre fois neuf égale trente-six, comme six fois six.

251- Voilà ce qu'il écrit : « Pour chercher ce qu'est le quadrangle [*le carré*], égal au rectangle à partie plus longue », on donne cette définition qui précise qu'il est « un rectangle [*une figure aux angles droits*] équilatéral [*aux côtés tous égaux*]. Une telle formule [*une telle définition*] est la raison de la conclusion [*conclue par démonstration*] ». Si, en revanche, on définit ainsi "le carré est la découverte de la moyenne", c'est-à-dire la ligne moyenne proportionnelle aux deux côtés inégaux de la figure à partie plus longue, autrement dit le rectangle tracé par cette ligne découverte, celui qui définit ainsi, disons-nous, énonce la cause de la chose.

252- Notons que l'exemple proposé ici est partiellement semblable à celui donné pour l'âme parce qu'il démontre la définition de l'âme, mais pas parce qu'il en donne une démonstration en raison de l'identité.

253- Aristote poursuit en cherchant à démontrer la définition de l'âme selon la méthode évoquée, à savoir par l'effet. Elle se formule ainsi : ce qui est premier principe de vie est l'acte et la forme des corps vivants ; or, l'âme est principe premier de vie pour les êtres qui vivent ; donc, elle est l'acte et la forme du corps vivant. Il est évident que cette démonstration est *a posteriori* : c'est parce que l'âme est forme du corps vivant, qu'elle est principe des opérations vitales, et non l'inverse.

254- Pour poursuivre notre intention de démontrer la définition de l'âme, il faut prendre pour principe que l'animé se distingue de l'inanimé dans le fait de vivre. L'âme est principe de vivre. Les êtres animés vivent, en effet, tandis que les inanimés ne vivent pas. Mais comme les modes de vie sont nombreux, si un seul d'entre eux réside en quelque être, celui-ci est dit vivant et animé.

255- Or, Aristote énumère quatre modes de vie, un par l'intellect, un autre par le sens, un troisième par la locomotion et l'arrêt et un dernier par l'alimentation, la croissance et la décroissance. Il n'en retient que quatre, alors qu'il avait distingué cinq genres d'opérations de l'âme, parce qu'il veut distinguer les modes de vie en fonction de l'échelle des vivants, qui elle-même s'échelonne sur quatre niveaux. Certains vivants ne connaissent que l'alimentation, la croissance et la décroissance, comme les végétaux ; d'autres y ajoutent la sensation dépourvue de locomotion, ce sont les animaux imparfaits comme l'huître ; d'autres encore sont en plus doués de locomotion, comme les animaux parfaits qui se déplacent, tels le bœuf ou

le cheval ; d'autres enfin, outre tout cela, ont une intelligence, comme l'homme. L'inclination, qui est un cinquième critère après les quatre cités, ne représente pas un palier dans les degrés de vies, car partout où le sens est présent, l'inclination se manifeste.

256- Aristote explique que l'âme est principe de vivre selon tous les modes précités, et d'abord dans les plantes. Quel que soit l'être en qui l'un des quatre modes en question est présent, il est vivant, avons-nous dit ; tous les végétaux, par conséquent sont des êtres vivants, car tous possèdent en eux la faculté et la source d'être porteur de mouvement de croissance et de décroissance.

257- Ce principe n'est pas la nature, mais l'âme, c'est évident, car la nature ne meut pas en des sens opposés, au contraire de la croissance et la décroissance. Les végétaux, en effet, ne poussent pas seulement vers le haut ni seulement vers le bas, mais dans les deux directions à la fois ; ce n'est donc évidemment pas la nature qui en est l'origine mais bien l'âme. Vivre en croissant ou décroissant ne concerne pas seulement les plantes, car tout être qui se nourrit, vit pour autant qu'il peut absorber l'aliment assurant sa croissance.

258- Ce principe de vivre est premier et séparable. Le principe de croissance et d'alimentation peut se passer des autres principes de vie, mais l'inverse n'est pas vrai parmi les êtres mortels (Aristote le précise car parmi les réalités immortelles comme les substances séparées et les corps célestes, pour autant qu'ils soient animés, on observe l'intelligence sans nutrition). La séparabilité de ce principe est manifeste dans la vie végétative, parmi les plantes où n'existe aucune autre puissance de l'âme que celle-ci. Voilà pourquoi le premier signe de vie dans le monde mortel est le principe de croissance et d'alimentation, qu'on appelle âme végétative.

259- Aristote explique comment l'âme est principe de vivre chez les animaux. On appelle animal d'abord l'être capable de sensation, même si certains animaux ont aussi la locomotion. Nous déclarons animaux et pas seulement vivants ceux qui, même s'ils ne se déplacent pas, sont néanmoins capables de sentir. Il y a beaucoup d'animaux de ce genre, qui sont agrippés par nature à leur lieu, tout en jouissant de la sensation, comme l'huître qui ne se déplace pas.

260- Aristote explique que le toucher est le premier d'entre les sens animaux. La preuve en est que « de même que la vie végétative peut être séparée du toucher et de tous les sens, de même le toucher [*peut être*

séparé] des autres sens ». Nombreux sont, en effet, les animaux – qualifiés d'inférieurs – qui ne possèdent que le sens du toucher mais tous possèdent ce sens. Nous appelons principe végétatif cette part d'âme à laquelle les végétaux et les plantes participent aussi. Ce qu'on vient de dire rend évidente l'existence de trois degrés de vivants : les plantes en premier, puis les animaux inférieurs, immobiles et réduits au seul sens du toucher, et les animaux supérieurs, enfin, capable de locomotion et dotés aussi des autres sens. Bien entendu, le quatrième degré est celui des êtres ayant l'intelligence en plus du reste.

261- Enfin, Aristote récapitule ce qui a été dit et ce qui lui reste à dire. Plus tard, il nous faudra expliquer pour quelle raison cela se passe ainsi, à savoir que la vie végétative soit dépourvue de sensation et que le toucher puisse exister sans les autres sens. C'est ce qu'il précisera à la fin de de l'ouvrage. Pour l'instant, il suffit d'affirmer que l'âme est principe de vivre selon les modes évoqués et qu'il en existe quatre à savoir végétatif, commun aux plantes et à tous les vivants, sensitif, présent chez tous les animaux, intellectuel pour la race humaine, et enfin de locomotion chez tous les animaux supérieurs du fait de la sensation ou de l'intelligence.

Leçon 4 La forme du corps vivant, principe premier de vie

262- Ensuite, les relations entre les parties de l'âme
D'abord, Aristote soulève deux questions
263- Ensuite, il les résout
D'abord, la seconde question
D'abord, la seconde partie de la seconde question
264- D'abord, ce qui ne pose pas de difficulté
268- Ensuite, là où c'est moins évident
269- Ensuite, la première partie de la seconde question
270- Ensuite, il répond à la première question
271- Ensuite, que le premier principe de vivre est la forme du corps vivant
D'abord, il formule la démonstration de la proposition
272- D'abord, il énonce la majeure
273- Ensuite, la mineure
274- Ensuite, la conclusion
275- Ensuite, comment la conclusion découle des prémisses
276- Ensuite, il en tire des conclusions supplémentaires
D'abord, la première
277- Ensuite, la seconde
278- Ensuite, il conclut en forme d'épilogue

Aristote, ch. 2, 413b13 - 414a28

262- Aristote explique ensuite quelles relations les parties de l'âme entretiennent entre elles. Il a montré antérieurement que l'âme est principe de vivre selon divers genres de vie ; c'est pourquoi il cherche à présent à savoir comment ces principes de vie se rattachent à l'âme et entre eux selon les différents genres de vie. Il soulève pour cela deux questions :

1°- La première est la suivante : puisque l'âme qui est principe de vie est déterminément végétative, sensitive, motrice et intellectuelle, chaque principe est-il âme par soi ou une part de l'âme ? Bien entendu, pour les êtres qui ne sont sujets que de croissance et de nourriture, comme les végétaux, le principe végétatif est l'âme, tandis que pour ceux qui ont une vie végétative et sensitive, est-ce une partie de l'âme, et de même pour les autres ?

2°- Seconde question : si chacun des principes énumérés est une partie de l'âme et que tous se trouvent réunis en une seule âme comme chez l'homme, s'agit-il de parties distinguées seulement par leur spécificité, comme diverses puissances, ou bien aussi par leur localisation, de sorte que, de l'avis de certains, une part du corps soit sensitive, l'autre désirante, l'autre motrice, etc. ?

263- Aristote résout les questions susdites, en commençant par la seconde partie de la seconde question. Pour certaines parties de l'âme, il n'est pas

difficile de voir si elles sont localisées séparément dans le sujet ou non, mais il y a doute pour d'autres.

264- C'est facile pour certaines, en effet, si l'on regarde le cas des plantes dont des parties sectionnées et enlevées des autres, semblent cependant vivre (ce qu'Aristote illustre avec l'exemple des rameaux coupés puis greffés ou plantés, qui reprennent vigueur, ce qui ne se pourrait si la vie, et par conséquent l'âme qui en est au principe, les avaient quittés) ; cela arrive parce qu'en chaque plante, l'âme est unique en acte, mais multiple en puissance. Nous voyons pareil phénomène se produire parmi les corps naturels inanimés, dont l'imperfection n'a pas besoin de parties variées : leur forme tout entière est une en acte et plusieurs en puissance, car ils peuvent être divisés en autant de portions de même espèce. C'est le cas de l'air, de l'eau et des minéraux. Si donc les fractions sont homogènes entre elles et avec le tout, la forme spécifique doit se retrouver en chaque part après division. La même raison vaut pour l'âme végétative qui est imparfaite dans la hiérarchie des âmes ; elle ne demande pas une grande diversité de parties, et l'âme entière peut se retrouver dans une section.

265- Nous observons la même chose chez d'autres âmes différentes comme les insectes sectionnés, c'est-à-dire des animaux continuant à vivre après avoir été coupés, car chaque section conserve la sensation et se rétracte si on la pique, et garde même la locomotion, comme on peut le voir. Une seule et même partie manifeste donc un principe de sensation et de locomotion. Et la présence de sens indique obligatoirement celle de représentation (qui n'est autre que le mouvement provoqué par la sensation en acte, nous le verrons plus loin). Et de même cette partie tranchée, si elle possède la sensation, doit aussi avoir des inclinations. À la sensation fait toujours suite la joie ou la tristesse, la jouissance et la douleur (lorsque le sensible perçu est bénéfique il est inévitablement attirant, et douloureux lorsqu'il est nocif). Là où se trouve douleur ou agrément, il y a toujours désir et inclination. Par conséquent, une partie coupée si elle éprouve une sensation, éprouve inévitablement une inclination.

266- Il est donc évident que vie végétative, sensation, inclination et motricité se rencontrent en une partie sectionnée, et qu'il n'y a pas à distinguer leur emplacement dans le corps animal. Certaines puissances particulières, néanmoins, se distinguent bien par leur place : la vue se situe

dans l'œil, l'ouïe dans l'oreille, l'odorat dans les narines et le goût[118] dans la langue et le palais. Pourtant, le sens premier (qui est le toucher) et le plus nécessaire à l'animal, est présent partout.

267- On pourrait toutefois trouver douteuse l'attribution par Aristote de la représentation à la partie sectionnée. Certains, en effet, lui ont attribué un organe corporel spécifique. Notons cependant que la représentation se montre diffuse chez les animaux inférieurs, tandis que chez les supérieurs, elle est distincte, comme le dira la suite[119]. Elle jouit donc d'un organe spécialisé pour la plus grande perfection et la meilleure précision de son acte, mais cela ne veut pas dire que sans lui, cet acte ne pourrait exister d'aucune manière, contrairement à l'acte de vue qui ne peut nullement se passer de l'œil. Aristote révèle ainsi pour quelles puissances de l'âme il est aisé de voir si leur localisation est séparable.

268- C'est moins évident pour d'autres. Aristote pointe les parts de l'âme pouvant poser question. « Au sujet de la puissance d'inspection [*spéculative*] de l'intellect [*ou quel que soit son nom*], rien n'est encore éclairci ». Ce qui vient d'être dit, en effet, ne permet pas encore d'entrevoir si l'intellect jouit d'un quelconque organe corporel placé à côté des autres ou non. Mais tout de même, pour ce qui affleure en surface, « il semble bien qu'on ait affaire à un genre d'âme différent [*du reste des parties de l'âme*] », d'une nature et d'une sorte d'être différentes. D'ailleurs, seul ce genre d'âme se prêterait à être séparé d'avec les autres parties, et même, d'être autant séparé d'un organe charnel « que le perpétuel du corruptible ». En revanche, « que les autres parts de l'âme ne soient pas séparables [*mutuellement déplaçables*], c'est évident [*avec ce qui a été dit*] ».

269- Puis Aristote aborde la première partie de la seconde question. Il établit que les parties de l'âme sont séparables par leur spécificité. La spécificité d'une puissance est son ordination à l'acte. Si donc, les actes varient selon l'espèce, les puissances devront se distinguer selon leurs spécificités. Autre chose, dit-il, d'être sensitif et d'être pensant, c'est-à-dire intellectuel

[118] Il faut être attentif au double sens du terme "*goût*" en français. Il désigne tantôt la saveur des aliments, ceux qui ont bon ou mauvais goût, mais aussi le sens du goût, c'est-à-dire l'appareil sensoriel grâce auquel nous apprécions la saveur et le goût des choses. Nous utiliserons le terme *saveur* pour désigner le goût des choses et le terme *goût* pour désigner la sensibilité buccale.

[119] L III.

(autrement dit autre sera la spécificité de chaque puissance), si sentir est autre que penser ; et il en va de même des autres puissances évoquées.

270- Aristote répond à la première question : « La différence [*entre les animaux*] tient à ce que certains les possèdent toutes [*les puissances en question*], d'autres certaines d'entre elles, [*d'autres encore*] une seule ». Chez ceux qui n'en ont qu'une, celle-ci doit être leur âme ; chez ceux qui en ont plusieurs, toutes sont des parts de l'âme, mais cette âme est dénommée par sa partie principale, sensitive ou intellectuelle. Pour quelle raison certains animaux n'ont qu'une puissance, d'autre plusieurs et d'autres encore toutes, ce sera dit par la suite. Et ce qui vaut pour les puissances de l'âme se retrouve pour la sensibilité : certains animaux jouissent de tous les sens, comme les animaux supérieurs, d'autres n'en ont que quelques-uns, comme la taupe, d'autres enfin n'ont que celui qui leur est tout à fait nécessaire, le toucher, comme les animaux inférieurs. On pourrait néanmoins donner à ce paragraphe un autre sens : le Philosophe a expliqué plus haut que les parties de l'âme ne se délimitent pas les unes par rapport aux autres en fonction de l'endroit où elles se trouvent dans l'animal, et à cause de cela, on pourrait penser qu'elles ne seraient pas non plus séparables selon les animaux, mais celui qui en aurait une les aurait toutes. C'est ce que ce paragraphe veut repousser.

271- Le premier principe de vivre est la forme du corps vivant. Ayant établi que l'âme est le premier principe de vie, Aristote en conclut la définition formulée auparavant. Il commence par démontrer la proposition. Lorsqu'on dit de deux réalités que quelque chose existe ou agit grâce à elles, l'une est première et joue le rôle de forme et l'autre de matière. Or, l'âme est la première réalité par quoi nous vivons, même si nous vivons grâce à elle et au corps ; l'âme est donc "la forme du corps vivant". Mais cela rejoint la définition de l'âme formulée auparavant, à savoir qu'elle est l'acte premier d'un corps physique ayant en puissance la vie. Or, à l'évidence, le moyen-terme de cette démonstration est la définition de l'âme comme "ce par quoi nous vivons en premier". Aristote développe donc cette démonstration en quatre points.

272- Il énonce la majeure : « Ce par quoi nous vivons et sentons peut s'entendre en deux sens [*soit comme la forme soit comme la matière*] de même que ce par quoi nous savons [*se dit de deux façons (nous attribuons le savoir à deux sujets ; l'un est la science et l'autre l'âme)*] et semblablement ce par quoi nous sommes en santé [*s'attribue à deux choses, dont l'une est*] la santé et une autre chose [*une partie du corps ou même sa*

totalité] ». Dans chaque cas, l'un est comme une forme et l'autre comme une matière. En effet, « science et santé [*sont des formes*] au titre d'acte les supportant ». La science est véritablement la forme de ce qui est disposé à savoir, c'est-à-dire de cette part de l'âme où réside la science, tandis que la santé est la forme d'un corps apte à la santé (c'est pourquoi Aristote parle d'« aptitude à la santé » et de « capacité à savoir », pour montrer la prédisposition du sujet à de telles formes. L'acte de l'auteur, c'est-à-dire la forme induite par l'agent dans la matière, paraît toujours siéger dans le patient prédisposé c'est-à-dire dans le sujet naturellement apte à subir l'action de l'agent par tel auteur et disposé à poursuivre la finalité de sa sujétion, c'est-à-dire la forme à laquelle son subissement[120] le conduit).

273- Ensuite, la mineure : « L'âme est le principe premier par lequel nous vivons, nous sentons, nous nous mouvons et nous intelligeons ». Ces quatre mentions correspondent aux quatre genres de vie dont il a déjà été question. Vivre renvoie à la vie végétative comme Aristote avait précisé plus haut : « vivre en raison de ce principe appartient à tous les vivants ». Il faut savoir que même si on déclare quelqu'un "sain" du fait de la santé et du corps, c'est tout de même la santé qui est la raison première de cette qualification. Nous disons qu'un corps est sain s'il est en santé. De façon comparable, la science est la raison première pour dire d'une personne qu'elle est savante ; nous ne reconnaissons qu'une âme est savante qu'une fois la science acquise. De même, encore, nous parlons d'un corps vivant dans la mesure où il possède une âme, et c'est pour cette raison qu'Aristote écrit ici que l'âme est « le principe premier par quoi nous vivons, sentons, … »

274- Et il en tire la conclusion : sa formulation dépend jusqu'à maintenant de ce lieu : « Car ce par quoi nous vivons … ». Aristote conclut donc de ce qui a été dit, que l'âme joue le rôle de forme et d'espèce, et non de matière ni de sujet.

275- Il montre que la conclusion procède des prémisses : la forme ne semblait pas devoir se rattacher à l'âme plutôt qu'au corps, puisque nous sommes dits vivre par les deux. Pour parfaire sa démonstration, Aristote a donc ajouté que la substance se dit en trois sens, la matière, la forme et le composé des deux ; mais, la matière est puissance, l'espèce ou forme est acte et leur composé est l'animé. Or, à l'évidence, le corps n'est pas l'acte de l'âme, mais c'est plutôt l'inverse ; le corps est en puissance à l'âme. Or, il suit de la démonstration précédente que c'est soit le corps, soit l'âme qui

[120] Voir notes de traduction : *Passio.*

est l'espèce, mais le corps, c'est désormais établi, n'est pas l'espèce de l'âme. Il reste donc que l'âme soit l'espèce du corps.

276- Il tire enfin deux conclusions supplémentaires. La première : ceux qui ont vu que l'âme « n'est pas sans corps ni n'est un corps » ont eu raison. Elle n'est pas un corps, car elle n'est pas matière, mais elle est quelque chose du corps, puisqu'elle est son acte. Or, tout acte étant inhérent à ce dont il est acte, Aristote en infère que « pour cela elle est dans le corps ».

277- Seconde conclusion : l'âme est dans un corps et dans tel type de corps, à savoir physique organique. Ce n'est pas en ces termes que les devanciers d'Aristote ont parlé de l'âme et de son union au corps. Ils n'ont rien dit du corps où elle était présente, ni de son genre. C'est, à vrai dire, comme si nous déclarions que l'âme est dans un corps déterminé parce que nous ne saurions concevoir qu'elle reçoive un corps autre que défini. C'est arrivé à raison, car chaque acte est destiné par nature à informer sa matière propre et précise ; l'âme doit elle aussi, par conséquent, être reçue en un corps approprié.

278- Enfin, il conclut en forme d'épilogue : « [*L'âme est*] un acte et elle est la spécificité de ce qui a un être de ce genre [*en puissance*] », c'est-à-dire en puissance à vivre.

Leçon 5 Généralités sur les parties et puissances de l'âme

279- Ensuite, Aristote détermine les parties ou puissances de l'âme
D'abord, en général
D'abord, il aborde les puissances de l'âme
D'abord, il les distingue entre elles
D'abord, il les énumère
288- Ensuite, comment les puissances se suivent les unes les autres
295- Ensuite, comment la définition commune se rattache à ces parties

Aristote, ch. 3, 414a29 - b31

279- Après avoir défini l'âme en général, Aristote aborde l'étude de ses parties ; mais l'âme n'a de parties que parce qu'on appelle ainsi ses puissances, dans la mesure où pour un être capable de beaucoup de choses, on peut appeler partie chaque capacité singulière. Établir les parties de l'âme revient donc à établir chacune de ses facultés. Il définit les puissances de l'âme en général, en les distinguant les unes des autres. À propos des puissances de l'âme énumérées plus haut, certains êtres – les hommes – les ont toutes en partage, d'autres – les autres animaux – en ont une partie, et d'autres encore – les végétaux – n'en ont qu'une. Or auparavant, Aristote ne les avait pas appelées puissances mais parties de l'âme ; c'est pourquoi, explique-t-il, il entend par puissances la même chose que parties, lesquelles sont de cinq genres, à savoir la vie végétative, la sensibilité, l'inclination, la locomotion et l'intellection.

280- Nous devons prendre en compte deux questions :

1°- Pourquoi proposer cinq genres de puissances de l'âme, lorsqu'il est d'usage courant de dire que l'âme est triple : végétative, sensitive et rationnelle ?

2°- Pourquoi Aristote en donne-t-il cinq ici, alors qu'il en comptait quatre seulement auparavant ?

281- Sur le premier point, notons qu'une puissance se dit en relation à l'acte, lequel est une opération. Les puissances de l'âme sont opératives, c'est ainsi que se présente la puissance d'une forme. Nous devrons donc retenir diverses puissances en fonction de la série des opérations de l'âme. L'opération de l'âme est celle de l'être vivant ; comme chacun accomplit son œuvre propre conformément à son être, du fait que chacun agit en qualité d'être, les opérations de l'âme devront donc s'observer selon l'être constaté parmi les vivants.

282- Les vivants inférieurs dont l'acte est l'âme dont nous parlons désormais, ont un double être ; l'un est matériel, qui les rattache au reste du monde matériel, et l'autre immatériel qui les fait participer aux substances supérieures sur certains points.

283- Il existe toutefois une différence entre l'un et l'autre être. L'être matériel, circonscrit par la matière, fait de chaque chose ce qu'elle est seulement, comme cette pierre-ci n'est pas cette autre-là ; tandis que l'être immatériel, ample et comme infini puisqu'il n'est pas délimité par la matière, fait de la chose non seulement ce qu'elle est, mais pour ainsi dire, la fait aussi être les autres choses. Dans les substances supérieures immatérielles, en effet, toute chose est présente d'une certaine façon comme dans sa cause universelle.

284- Ce genre d'être immatériel possède deux degrés chez les substances inférieures. Certaines sont totalement immatérielles, comme l'être intellectuel, car dans l'intellect, les choses ont un être sans la matière ni les conditions individuelles qui s'y attachent, ni même l'organe corporel. L'être sensible tient le milieu entre les deux ; dans le sens, les choses ont un être dépourvu de matière, mais pas des conditions matérielles individuantes ni d'un organe corporel. Le sens porte sur le particulier tandis que l'intellect porte sur l'universel. C'est à propos de ce double être que le Philosophe déclare dans ce livre que l'âme est d'une certaine manière toutes choses[121].

285- Les opérations concernant le vivant dans son être matériel sont celles attribuées à l'âme végétative. Si cette âme est ordonnée aux mêmes actions auxquelles sont dédiées les choses inanimées, à savoir poursuivre et conserver son être, chez le vivant, néanmoins, elle le fait sur un mode plus élevé et plus noble. Les corps inanimés sont engendrés et conservés dans l'être par un principe moteur externe, tandis que les êtres animés sont engendrés par un principe intrinsèque, présent dans la semence, et se conservent par le principe de nutrition interne ; chacun voit, en effet, que le propre de l'être vivant est d'opérer en tant que moteur de lui-même. En outre, les opérations attribuées aux êtres vivants ayant un être tout à fait immatériel relèvent de l'âme intellectuelle. Celles qu'on leur reconnaît selon l'être intermédiaire appartiennent à la part sensitive de l'âme. C'est

[121] L III.

en raison de ce triple être qu'on distingue habituellement trois âmes, végétative, sensitive et rationnelle.

286- Tout être, cependant, découle d'une forme ; il faut donc que l'être sensitif dépende de la forme sensitive, et l'être intelligent de la forme intellectuelle. À chaque forme suit une inclination et à chaque inclination une opération, de la même façon que la forme naturelle du feu donne une inclination vers la hauteur, puisque le feu est dit léger, et que cette inclination porte à l'opération d'élévation. Tant la forme sensitive que la forme intellectuelle se prolongent par une inclination appelée tendance à la sensation ou à l'intellection, comme l'inclination conséquente à la forme naturelle s'appelle tendance naturelle. Or, de cette tendance découle l'opération de déplacement. Telle est la raison de l'énumération de cinq genres de puissances de l'âme, sur laquelle nous nous interrogions au départ.

287- Au sujet de la deuxième question, nous devons savoir que plus haut, Aristote entendait montrer que l'âme est principe de vie en tout vivant, et avait gradué pour cela le fait même de vivre en fonction de la hiérarchie des vivants, et non pas selon les opérations vitales qui nous ont servi à distinguer ici les genres de puissances. Or, l'inclination ne constitue pas un degré parmi les vivants, car tous ceux qui ont la sensibilité en sont dotés. Il n'y a donc que quatre niveaux de vivants comme on l'a montré.

288- Aristote explique ensuite comment les puissances en question se suivent les unes les autres. Il éclaire ses propos précédents : certains êtres bénéficient de toutes les puissances, d'autres d'une partie, et d'autres encore d'une seule. Observons à ce sujet que, parmi les choses, aucun degré ne manque à la perfection de l'univers ; la nature, en effet, s'élève peu à peu de l'imparfait au parfait. C'est pour cette raison qu'Aristote a comparé les espèces à des nombres dont la suite augmente progressivement[122]. Parmi les vivants, les uns n'ont qu'une seule des puissances en question, ce sont les plantes qui ne possèdent que la vie végétative, puissance nécessaire à tous les vivants matériels, car c'est à elle qu'on attribue les opérations propres de l'être matériel. D'autres – les animaux – jouissent de la vie végétative et de la vie sensitive. Or, là où existe la sensibilité, coexiste nécessairement une troisième puissance, l'inclination qui se subdivise en trois : le désir attaché à la convoitise et la rage attachée à l'agressivité, deux inclinations qui découlent de la

[122] *Métaphysique*, L VIII.

sensation. La troisième – la volonté – est une inclination intellectuelle qui fait suite à l'appréhension intellectuelle.

289- Aristote donne deux preuves de l'inclination en tous les animaux :

1°- Tous les animaux ont au moins un sens, le toucher, et celui à qui il appartient, possède aussi la joie et la tristesse, c'est-à-dire le plaisir et la douleur (la joie et la tristesse regardent davantage le sentiment intérieur, semble-t-il, mais le plaisir et la douleur découlent de l'appréhension des sens et principalement du toucher). Or, l'excitation au plaisir et à la douleur provient toujours de quelque chose de suave ou de triste, c'est-à-dire de plaisant ou de douloureux (tout ce que le toucher ressent est inévitablement attirant et donc plaisant, ou nocif et donc douloureux). Mais, en tous les êtres éprouvant du plaisir et de la tristesse, siège la convoitise, qui est une inclination au plaisir. Par conséquent, du premier au dernier, tous les animaux doués de toucher, sont aussi dotés d'une inclination.

290- 2°- Tous les animaux possèdent le sens pour reconnaître leur nourriture ; il s'agit de ce toucher qui est « le sens de l'aliment ». Comme tous doivent se nourrir, avons-nous dit, il leur est nécessaire d'avoir ce sens tactile leur permettant de percevoir l'aliment qui leur convient. Que ce sens de l'aliment soit un toucher, c'est évident : comme les corps vivants sont un mélange de chaud humide avec du froid sec, ils se nourrissent des mêmes ingrédients ; or, c'est précisément le toucher qui les reconnaît. Les êtres vivants ne se nourrissent pas grâce aux autres sensibles, si ce n'est par accident, lorsqu'ils sont joints aux tangibles. Ni le son, ni l'odeur, ni la couleur n'apportent aucun nutriment en eux-mêmes, sauf lorsqu'il arrive que des choses colorées, odorantes et sonores soient chaudes ou froides, humides ou sèches. L'humeur, c'est-à-dire la saveur, relève d'une sorte de qualité tangible, de la même façon que le goût est une sorte de toucher. À l'évidence, donc, tous les animaux possèdent le sens de l'aliment.

291- Tous les êtres dotés du sens de l'aliment connaissent la faim et la soif, qui sont chacune une convoitise de vivres. La faim est une convoitise de chaud et de sec, autrement dit de nourriture solide, et la soif de froid et d'humide, c'est-à-dire de boisson (la saveur est le plaisir qu'elles éveillent, une saveur attirante indique une proportion heureuse de chaud et de froid, d'humide et de sec dans l'aliment ; c'est pourquoi elle relève davantage du plaisir de s'alimenter que de la nécessité). Ainsi donc, partout où se rencontre le sens du toucher coexiste l'inclination.

292- Le lien entre représentation et sensation sera développé plus tard.

293- Certains animaux adjoignent la locomotion à ces trois facultés que sont la vie végétative, la sensibilité et l'inclination. D'autres encore ajoutent la vie intellectuelle et l'intelligence elle-même, ce sont les hommes et, s'ils existent, d'autres genres de vivants qui leur seraient semblables ou même supérieurs. Or, nous reconnaissons des réalités plus nobles que les hommes possédant un intellect : il s'agit des substances séparées et les corps célestes (si d'aventure, ils sont animés). Chez les vivants mortels, en revanche, il n'existe pas d'autre genre de vivant doté d'intelligence que l'espèce humaine.

294- Puisque l'intellect est dépourvu d'organe charnel, les êtres qui en sont détenteurs ne peuvent se différencier par leur morphologie, comme on le fait pour les animaux sensitifs en fonction des divers systèmes physiologiques permettant leurs opérations de sensation.

295- Aristote explique ensuite comment la définition commune d'âme se rattache aux parties énumérées. Rappelons que Platon avait conçu des universels séparés selon l'être ; pourtant, chez ceux dont l'existence en découle comme les nombres et les figures, il n'a pas retenu d'idée commune. Il n'a pas posé, en effet, d'idée unique de nombre s'ajoutant à tous les nombres, alors qu'il a retenu une seule idée d'homme en plus de tous les hommes. Car, comme la succession des nombres est leur ordre naturel et que le premier d'entre eux, à savoir deux, est cause de tous ceux qui suivent, il ne fut pas nécessaire de définir une idée commune de nombre pour causer les espèces de nombres. Le cas est le même pour les figures : leurs espèces se suivent comme celles des nombres : le triangle précède le quadrangle, qui précède le pentagone.

296- Aristote précise donc qu'à l'évidence, l'unicité de la notion d'âme se compare à celle de la notion de figure. De même qu'il n'existe pas parmi les figures un spécimen au-dessus du triangle et des espèces successives, qui serait en quelque sorte l'idée commune de toutes les figures, de même il n'est pas question d'une quelconque âme qui serait comme séparée, en plus des parties susdites.

297- Mais bien qu'il n'y ait pas de figure séparée dans l'être en dehors de toutes les figures, même chez les Platoniciens tenants des espèces communes séparées, on observe pourtant une notion commune convenant à toutes, sans être propre à l'une d'entre elles. Il en va ainsi avec les âmes. Il est donc ridicule de chercher une notion commune, pour

les âmes comme pour le reste, qui ne conviendrait à aucune des âmes concrètes appartenant aux choses de la nature. Il le serait tout autant de chercher une définition de l'âme propre à chaque espèce et d'omettre la définition qui leur serait commune à toutes. On ne pouvait donc pas se dispenser de donner une définition commune de l'âme, et de même désormais, devons-nous éviter de formuler une définition commune qui ne conviendrait pas aux âmes concrètes.

298- Comme il avait avancé que la notion d'âme se comparaît à celle de figure, il explique ce rapprochement entre les deux : « [*les figures et les âmes*] sont comparables [*car en chacune, ce qui est premier est en puissance*] à ce qui succède ». Il est évident, en effet, que dans les figures, le triangle qui est premier, est en puissance dans le quadrangle puisque ce dernier peut se diviser en deux triangles ; et de même, dans l'âme sensitive, la vie végétative est comme une de ses puissances, et non une âme en soi. Il en va pareillement des autres figures et des autres parties de l'âme.

Leçon 6 Définitions propres aux différents types d'âmes

299- Ensuite, quelle identité attribuer aux puissances de l'âme, comment, et dans quel ordre
D'abord, ce qu'il reste à préciser au sujet de l'âme
D'abord, un premier point
300- Ensuite, un second point
303- Ensuite, l'ordre à respecter pour définir les parties de l'âme
D'abord, l'ordre d'étude des parties de l'âme
304- Ensuite, l'acte des parties de l'âme

Aristote, ch. 3, 414b32 - ch. 4, 415a22

299- Aristote explique quelle identité attribuer aux puissances de l'âme, comment, et dans quel ordre. Après avoir énuméré les genres de puissances de l'âme et leur relation à la définition commune de l'âme formulée auparavant, le Philosophe entreprend ici d'exposer la façon de chercher leur identité et l'ordre à suivre. Il rappelle auparavant ce qui reste à préciser au sujet de l'âme. Le premier point se conclut des propos précédents : de même, a-t-il été dit, que nous ne devons pas chercher une définition commune de l'âme qui ne convienne à aucune de ses parties, de même, ne devons-nous pas nous contenter d'une définition commune, mais chercher la définition propre de chaque partie. C'est pourquoi Aristote conclut : « pour chacun [*animé*], nous devons nous demander quelle est sa propre âme » afin de savoir quelle est l'identité de l'âme de la plante, de celle de l'homme, de celle de la bête. Cela revient à savoir quelle est l'identité de chaque partie de l'âme.

300- Aristote développe le second point à expliquer. On a dit que les parties de l'âme se succèdent comme les espèces de figures. Il faut donc regarder pour quelle raison les parties de l'âme se comportent ainsi ; cette explication fera l'objet de la fin du livre. Il expose néanmoins comment elles se font suite : la sensibilité ne peut exister sans vie végétative, or, c'est parmi les plantes que cette dernière est dépourvue de sensibilité. Rien d'étonnant à cela, puisque les œuvres de la vie végétative, nous l'avons vu, sont dédiées à acquérir et conserver l'être naturel, qui gît comme un fondement. Mais de plus, on observe une même consécution entre les sens eux-mêmes : sans le toucher, il ne peut y avoir aucun autre sens, alors qu'on peut trouver le toucher en leur absence. « De nombreux animaux n'ont ni vue, ni ouïe, ni odorat [*mais seulement le toucher*] » ; C'est rationnel, car le toucher est le sens percevant la matière constitutive de l'animalité, c'est-à-dire ce qui forme et nourrit l'animal. Les autres sens n'ont cette possibilité que par accident ; pour cette raison, ils ne sont pas

indispensables à l'animalité et ne sont pas présents chez tous, mais seulement chez les animaux supérieurs.

301- Nous devons aussi prendre en compte la consécution de la mobilité à la sensation : la mobilité n'existe pas sans perception, alors que l'inverse est possible. Certains animaux possèdent effectivement, avec la sensibilité, la locomotion, mais d'autres non. Comprenons que nous parlons du mouvement de déplacement de l'animal d'un lieu vers un autre ; un tel mouvement n'est pas le fait de tous. Mais ceux qui en sont dépourvus possèdent tout de même une sorte de mouvement spatial de dilatation et de contraction, comme on l'observe chez les huîtres. La dernière de toutes les parties de l'âme, qui est aussi la plus ténue puisqu'elle ne se divise pas en différentes espèces, est celle qui détient la raison et l'intellect, car n'importe quel être périssable doté de raison possède aussi toutes les autres facultés évoquées. Aristote s'exprime ainsi pour garder sauves les substances séparées et les corps célestes (pour autant qu'ils soient animés), car n'étant sujets ni de génération ni de corruption, ils n'ont pas besoin de vie végétative ; de même, leur intellect contemple de lui-même les êtres intelligibles par soi, de sorte qu'ils se passent aussi de sensibilité pour parvenir à la connaissance intellectuelle. Chez les mortels doués d'intelligence, au contraire, la préexistence de toutes les autres facultés est nécessaire pour servir de terrain et de préparation à l'intellection qui est la perfection ultime recherchée dans l'œuvre de la nature. En revanche, la raison n'est pas présente parmi tous les animaux doués des autres facultés. Comme l'imagination, néanmoins, semble avoir quelque affinité avec l'intellect, puisque nous avons dit plus haut que l'intellect est "ou bien la représentation, ou bien jamais sans elle", Aristote précise à ce propos que certains animaux non seulement n'ont pas d'intellect, mais n'ont pas non plus d'imagination.

302- Cela paraît pourtant contraire à ce qu'il avait dit : si une partie sectionnée conservait le sens et l'inclination, alors, elle avait aussi l'imagination (si tant est que représentation et imagination soient la même chose, à ce qu'il semble). Il faut donc préciser que les animaux inférieurs ont bien, comme on le verra[123], une sorte de représentation quoique indistincte, car ce mouvement ne perdure pas en eux après l'appréhension sensorielle, tandis qu'il reste actif chez les animaux supérieurs, même après disparition de l'objet sensible. C'est en ce sens qu'Aristote déclare

[123] L III.

l'imagination absente chez certains animaux. D'autres, en revanche, dépourvus d'intellect, se dirigent par elle dans leurs opérations de façon comparable à la manière dont nous nous dirigeons par notre intelligence. Or, bien que tous les animaux ne jouissent pas de l'imagination comme d'ailleurs de l'intellect, l'intellect spéculatif est d'une spécificité différente de l'imagination. Ils se distinguent l'un de l'autre comme la suite le montrera. À l'évidence donc, la définition que nous avons assignée à l'âme convient parfaitement à chacune des parties de l'âme.

303- Puis, Aristote expose l'ordre qu'il faut respecter pour définir ces parties. Celui qui doit les étudier doit acquérir l'identité propre à chacune d'elles, puis regarder les acquis qui en découlent ainsi que les autres points concernant les parties de l'âme et de l'animé, comme les organes etc. Cet ordre est obligatoire car en son absence, nous aborderions tous les sujets à la fois dans une pensée confuse.

304- Il précise qu'il faut parler de l'acte des parties de l'âme. « S'il faut dire [*d'une partie de l'âme*] quelle est son identité [*à savoir*] ce qu'est l'intellect, la sensibilité ou la vie végétative, d'abord, [*il faut dire de l'acte*] ce qu'est intelliger, ce qu'est sentir car selon la raison [*définitoire*] les actes et les opérations précèdent les puissances ». La puissance implique par essence une relation à l'acte, car elle est principe d'agir ou de subir. Il faut donc que l'acte soit posé dans sa définition. Comme il en va de l'ordre de l'acte à la puissance, ainsi le correspondant de l'acte, c'est-à-dire son objet précède cet acte.

305- La spécification de l'acte et de l'opération se prend de l'ordre à son objet. Toute opération de l'âme est l'acte d'une puissance active ou passive. L'objet d'une puissance passive tient dans son opération un rôle actif, car il conduit la puissance à l'acte, comme le visible pour la vue, et toute propriété sensible pour la sensation. L'objet d'une puissance active, en revanche, tient le rôle de fin pour l'opération. L'objet d'une puissance active en est l'œuvre, car chacun voit que toute opération s'extériorise par une œuvre et que celle-ci est la fin de l'opération, comme la maison édifiée est l'objectif de la construction[124]. Un objet se rattache à l'opération de l'âme ou bien comme acteur ou bien comme fin. Dans les deux cas, c'est lui qui spécifie l'opération : des principes actifs d'espèces différentes exercent évidemment des opérations spécifiquement différentes ; le réchauffement, par exemple, provient de la chaleur et le refroidissement

[124] *Éthique à Nicomaque*, L I.

du froid. De même, l'opération est spécifiée par son terme et sa fin ; la convalescence et la détérioration de la santé, par exemple, diffèrent spécifiquement comme la santé et la maladie. Ainsi donc, les objets sont antérieurs aux opérations de l'âme dans le processus de définition.

306- « Il faudra donc établir [*l'objet avant l'acte*] pour la même raison [*qu'il faut établir l'acte avant la puissance*] ». L'objet est comme l'aliment à l'égard de la vie végétative, le sensible à l'égard du sens et l'intelligible à l'égard de l'intelligence.

307- Notons toutefois que des objets divers n'engendrent divers actes et puissances de l'âme que si la différence porte sur l'objet en sa qualité même d'objet, c'est-à-dire selon la notion formelle d'objet, comme visible ou audible. Mais si la raison d'objet demeure inchangée, aucune autre différence n'engendrera une variation spécifique d'acte et de puissance : il revient à la même puissance, en effet, de voir un homme coloré et une pierre colorée, car cette diversité est accidentelle au regard de l'objet comme tel.

308- Nous devons également savoir que notre capacité d'intelligence est en puissance seulement en direction de l'intelligible, et est conduite à l'acte par abstraction de la forme au sein de l'image ; or, rien n'est connu s'il n'est en acte, c'est pourquoi notre capacité d'intelligence se connaît elle-même grâce aux espèces intelligibles[125], et non en percevant directement de l'intérieur sa propre essence. Aussi, en vue de connaître l'âme, devons-nous partir de ce qui est davantage extrinsèque, pour abstraire les espèces intelligibles grâce auxquelles l'intellect se comprend lui-même. De sorte que nous connaissons l'acte par l'objet, la puissance par l'acte et enfin par la puissance, l'essence de l'âme. Si au contraire, l'âme connaissait directement son essence, l'ordre à observer pour la connaître serait inverse, car quelque chose serait d'autant plus tôt connu de l'âme qu'il serait d'une essence plus proche d'elle.

[125] L III.

Leçon 7 Préalables à la connaissance de l'âme végétative

309- Ensuite, Aristote traite de chacune des parties de l'âme
D'abord, il traite de ce qu'est chaque partie
D'abord, il définit l'âme végétative
D'abord, les préalables à la connaissance de l'âme végétative
D'abord, il dit son intention
311- Ensuite, certains points prérequis
D'abord, il montre qu'engendrer relève de la partie végétative
318- Ensuite, que les opérations végétatives relèvent de l'âme
D'abord, il expose la vérité
D'abord, il propose son intention
319- Ensuite, il prouve ce qu'il supposait
D'abord, l'âme est cause du corps vivant comme forme
D'abord, une première raison
320- Ensuite, une seconde raison
321- Ensuite, l'âme est cause à titre de fin
323- Ensuite, l'âme est cause du mouvement des vivants

Aristote, ch. 4, 415a22 - b28

309- Aristote traite de chacune des parties de l'âme. Après avoir distingué entre ses puissances et avoir fixé ce qu'on doit traiter et dans quel ordre, le Philosophe avance désormais selon cet ordre établi. Il va définir ce qu'est chaque partie de l'âme, en commençant par l'âme végétative, puis l'âme sensitive, puis l'âme intellective, et enfin la locomotion. Il n'écrit pas de traité spécial sur l'inclination car elle ne constitue pas un degré particulier de vivant, et sera abordée en même temps que la mobilité. Il donne donc les préalables nécessaires à la connaissance de la partie végétative.

310- Aristote conclut ses propos précédents : devant commencer par l'objet et l'acte avant la puissance, puis la puissance première avant celles qui suivent, il nous faut parler de l'aliment qui est l'objet de la vie végétative et de la génération qui est son acte. Nous devons, en effet, nous exprimer sur l'objet et l'acte de cette partie de l'âme avant les autres parce qu'elle est la première entre toutes dans les sujets où elle coexiste avec les autres ; elle est en quelque sorte leur fondement comme l'être naturel duquel relèvent ses opérations, est à la racine de l'être sensitif et de l'être intellectuel. L'autre raison pour laquelle nous devons l'aborder en premier, c'est qu'elle est commune à tous les vivants (elle-même peut être indépendante des autres, alors que les autres ne peuvent se dispenser d'elle). Or, c'est du commun qu'il faut d'abord traiter. Les œuvres de cette partie sont : engendrer et s'alimenter. Ce qu'il faut donc aborder à présent.

311- Aristote éclaircit ensuite certains points prérequis à la connaissance de la partie végétative. Engendrer, tout d'abord, relève de la partie

végétative. Cette précision était devenue nécessaire, car auparavant, il n'avait pas attribué la génération à cette part, mais seulement la croissance et la décroissance.

312- Il explique donc ce premier point de la façon suivante : toute opération qui se déroule naturellement chez tous les vivants relève de la puissance végétative « en raison du fait que vivre est inhérent à tous », avons-nous dit. Mais engendrer est naturellement intrinsèque à tout vivant et relève donc de la puissance végétative. Aussi engendrer, dit-il, est l'œuvre de l'âme végétative car parmi toutes les opérations, elle est la plus naturelle du vivant. On la qualifie même de "naturelle par excellence", car c'est par elle que le vivant se relie aussi aux choses inertes sujettes à génération, quoique selon un mode différent. L'être sans âme s'engendre, en effet, sous l'action d'un géniteur extérieur, tandis que le vivant le fait par un principe intime : le développement de la semence en chose vivante.

313- Mais de cet état général du vivant, nous devons exclure trois cas auxquels cette opération ne convient pas. Ceux qui ne sont pas encore adultes, tout d'abord, comme les enfants qui n'engendrent pas (car en chaque genre, ce qui peut produire un autre être comparable à lui est parfait). Ensuite, ceux qui souffrent de défauts physiques, comme les eunuques et les impuissants. Et enfin les animaux et les plantes engendrés sans semence, de la putréfaction ; pour ces derniers, en raison de leur nature rudimentaire, suffit à leur production l'agent universel formé du pouvoir des corps célestes associé à une matière réceptive. Chez les animaux complets, en revanche, plusieurs principes sont requis et l'agent universel n'est pas suffisant ; il faut aussi un agent univoque approprié.

314- C'est pourquoi Aristote précise que les vivants pouvant « produire un autre spécimen identique à eux-mêmes sont parfaits [*pour exclure les enfants*], non mutilés [*pour exclure les eunuques et autres porteurs de défauts*] et dont la génération n'est pas spontanée [*pour exclure les engendrés par putréfaction que l'on dit nés spontanément car ils proviennent de la terre sans semence, par comparaison avec la spontanéité de celui qui fait quelque chose sans y être incité de l'extérieur*]. Qu'un être vivant en produise un autre identique à lui-même veut dire qu'un animal engendre un animal et une plante, une plante, et plus précisément, qu'un animal de telle espèce engendre un même spécimen : l'homme engendre l'homme et l'olivier, un olivier. La raison pour laquelle il est naturel au vivant de produire un autre vivant comme lui, c'est qu'il

participe ainsi à jamais à la condition divine et immortelle autant que faire se peut, en s'y assimilant à la mesure de son pouvoir.

315- De même qu'il y a différents degrés de perfection, notons-le, en un seul et même être passant de la puissance à l'acte, de même, on observe divers degrés de perfection selon les divers êtres. Ainsi, plus un être est parfait, plus il s'approche du supérieur. Pour qu'un être passe de la puissance à l'acte, en effet, il doit être en puissance à cet acte et y tendre naturellement, et lorsqu'il est en acte insuffisamment achevé, il désire un acte plus parfait. En conséquence, de même, l'être placé à un échelon inférieur parmi les choses aspire à s'assimiler au degré supérieur autant qu'il le peut. Aristote écrit : « tous tendent à cela [*s'assimiler au divin et à l'immortel*] et quiconque agit pour cette cause [*agit naturellement*] ».

316- Il faut cependant savoir qu'« agir pour cette cause » s'entend en deux sens. Premièrement on agit directement *pour* cette cause ; le médecin, par exemple, agit pour la cause de la santé. En un autre sens, *par* elle, ce qui peut se comprendre de deux façons : d'abord, lorsque la fin est aussi le sujet possédant ce pour quoi on agit, comme par exemple, la fin de la médecine est non seulement la santé, mais encore le corps qui en jouit ; ensuite, lorsque la fin est non seulement celle principalement poursuivie, mais une autre encore grâce à laquelle nous visons la principale, comme de dire que la fin de la médecine est de réchauffer le corps, car la chaleur rétablit l'équilibre du métabolisme qui caractérise la santé. Ainsi donc, nous pouvons dire que la perpétuité d'être est elle-même la cause *pour* laquelle on agit, ou bien c'est la chose jouissant de cette perpétuité à laquelle les êtres naturels tendent de s'assimiler *par* la génération où réside la perpétuité, ou bien encore, cette génération même, *par* laquelle on vise la perpétuité.

317- Or, les vivants inférieurs ne peuvent partager continûment l'être éternel et divin, en demeurant uniques en nombre, car aucun être corruptible n'est capable de rester à jamais numériquement un et même, du fait de la nécessité de la corruption qui est un impératif absolu enraciné dans la matière et non dans la fin. Par conséquent, chacun partage l'éternité autant qu'il le peut, celui-ci davantage qui est plus durable, et l'autre moins qui l'est moins, mais perdure toujours par génération, non pas lui dans l'absolu, mais dans son identique, c'est-à-dire dans un spécimen semblable. Pour expliquer son propos, Aristote ajoute qu'il ne demeure pas unique en nombre, mais reste le même en espèce, car chacun engendre un autre spécimen semblable à lui.

318- Il démontre ensuite que les opérations de la puissance végétative relèvent de l'âme. C'était devenu nécessaire car ces opérations demandent des qualités actives et passives, et l'on pourrait croire qu'elles proviennent de la nature et non de l'âme, d'autant plus que la vie est obscure et latente chez les plantes. L'âme est principe et cause du corps vivant. Mais cause et principe se disant de multiples façons, l'âme est dite principe et cause du corps vivant en trois sens : d'abord comme l'origine du principe de mouvement, ensuite comme cause poursuivie, c'est-à-dire comme fin, enfin comme substance et forme des corps animés.

319- Puis, il prouve ce qu'il supposait, à savoir que l'âme est cause du corps vivant à titre de forme pour deux raisons. Première raison : est cause d'autre chose à titre de substance et de forme, ce qui est cause d'être. C'est, en effet, par sa forme que toute chose est en acte, mais l'âme du vivant est cause d'être, car c'est par elle qu'il vit, et vivre, c'est être pour lui. Donc, l'âme est cause du corps vivant à titre de forme.

320- Seconde raison : ce qui est l'acte de quelque chose est la spécificité et la forme de ce qui est en puissance ; or, l'âme est l'acte du corps vivant, comme cela ressort de nos propos précédents ; donc l'âme est la spécificité et la forme du corps vivant.

321- Aristote démontre que l'âme est cause du corps vivant à titre de fin : « De même, en effet, que l'intellect [*opère pour une fin*], de même la nature »[126]. Pour réaliser un artefact, l'intelligence agence et travaille la matière en vue de la forme, et la nature fait de même. Mais l'âme étant la forme du corps vivant, elle en est par conséquent sa fin.

322- En outre, elle est non seulement la fin du corps vivant, mais encore de tous les corps naturels inférieurs, ce qu'il prouve ainsi : on voit, en effet, que tous les corps naturels sont comme des instruments de l'âme, non seulement chez les animaux, mais encore parmi les plantes. Nous observons que l'homme se sert des animaux, des plantes et des choses inertes ; l'animal, quant à lui, utilise les plantes et les choses inanimées ; et les plantes, les êtres sans vie, dont elles reçoivent nourriture ou secours. Chaque chose, dans la nature, est utilisée en fonction de son aptitude native ; ainsi voyons-nous les corps inertes servir d'instrument aux êtres animés et leur être destinés, et les êtres animés inférieurs aux supérieurs. Aristote précise donc "pour cette cause" dans les termes ci-dessus.

---

[126] *Physiques*, L II.

323- L'âme est cause à l'origine du mouvement des corps vivants. En voici la raison : toute forme d'un corps naturel est principe du mouvement propre de ce corps comme la forme du feu est principe de son mouvement, mais certains mouvements caractérisent les choses vivantes, comme la locomotion par laquelle l'animal se meut d'un mouvement de déplacement, même si ce n'est pas le fait de tous les vivants, et de même, sentir est un changement qui n'affecte que le possesseur d'une âme. De même encore, le mouvement de croissance et de décroissance n'appartient qu'à ce qui se nourrit, et rien ne se nourrit qui n'a une âme. L'âme doit donc être principe de tous ces mouvements.

Leçon 8 Réfutation de deux erreurs sur l'âme végétative

324- Ensuite, Aristote exclut deux erreurs
D'abord, une première erreur
D'abord, il l'énonce
325- Ensuite, il la réfute de deux façons
D'abord, d'une première façon
328- Ensuite, d'une seconde
329- Ensuite, une seconde erreur
D'abord, il l'énonce
331- Ensuite, il la réfute

Aristote, ch. 4, 415b28 - 416a18

324- Précédemment, le Philosophe avait expliqué que les opérations attribuées à la puissance végétative se rattachaient à l'âme ; il exclut à présent deux erreurs contre cette vérité qu'il vient d'établir. Première erreur : Empédocle, notons-le, a considéré que certains atouts observables chez les vivants provenaient non pas de la tension[127] de la nature, mais de la nécessité de la matière. Le pied de l'animal, par exemple, est ainsi formé non pas pour servir à la marche, mais parce qu'il se trouve que la matière est disposée de la sorte à cet endroit ; de même, il n'attribue pas la croissance à l'âme, mais au mouvement du lourd et du léger. Il a remarqué, en effet, que les vivants augmentaient en des directions différentes, vers le haut et vers le bas ; c'est tout à fait visible chez la plante dont les racines s'enfoncent vers le bas et la tige s'élève vers le haut. Il prétendait donc que le développement de la plante vers le bas était dû au mouvement de la terre qui entrait dans la composition de la plante et la portait naturellement à descendre en raison de son poids, tandis que sa croissance vers le haut provenait du mouvement du feu, naturellement porté à s'élever.

325- Aristote réfute cette opinion de deux façons. Première réfutation : « Empédocle n'a pas bien compris les notions de haut et de bas ». C'est évident si l'on sait que le haut, le bas et les autres positions comme devant et derrière, à droite et à gauche, se fixent en certains cas par nature, mais dans d'autres, uniquement par rapport à nous. En présence de parties précises comme les principes naturels d'un mouvement, les différentes positions susdites se repèrent naturellement. Dans l'univers, par exemple, les corps lourds sont naturellement dirigés vers le centre, et les légers vers la périphérie ; le haut et le bas s'y distinguent donc par nature, car on appelle haut le lieu vers lequel tendent les corps légers, et bas ou centre celui où se portent les corps lourds. Chez les corps vivants mortels, haut et

[127] Voir notes de traduction : *Intentio.*

bas se définissent en fonction de la croissance et de la décroissance (on appelle haut, en effet, l'endroit où le vivant absorbe l'aliment, et le bas l'endroit opposé d'où il rejette le superflu).

326- L'avant et l'arrière sont fixés chez certains animaux en fonction de la sensation, et la droite et la gauche en fonction de la locomotion. Là où n'existe pas de partie précise au principe ou au terme d'un mouvement quelconque, les différences de position ne sont pas établies par nature, mais seulement par rapport à nous, comme dans les choses inertes. Une même colonne, par exemple, sera dite à gauche ou à droite selon qu'elle est à la gauche ou à la droite de quelqu'un. Chez certains vivants, le haut et le bas qui sont déterminés par nature, le sont en comparaison avec l'univers. Chez l'homme par exemple, la partie supérieure qu'est la tête est tournée vers le haut de l'univers, tandis que sa partie inférieure est orientée vers le bas. Pour les plantes, en revanche, c'est l'inverse, car leurs racines se comparent à une tête, puisqu'elles sont dédiées au même acte (de même, en effet, que les animaux absorbent leur nourriture par la bouche située dans la tête, de même les plantes par leurs racines). « Les instruments sont dits les mêmes ou autres [*semblables ou dissemblables*] en fonction des opérations [*qui sont leurs fins*] ». C'est pourquoi les racines des plantes sont assimilables à la tête des animaux, même si elles sont tournées vers le bas. Le haut et le bas se définissent donc à l'inverse pour les plantes et pour l'univers. Chez les bêtes, il n'en va pas ainsi, car leur tête n'est tournée ni vers le haut de l'univers ni vers le bas. Raison pour laquelle Aristote écrit que haut et bas « ne sont pas les mêmes pour tous [*les vivants*] et pour tout [*l'univers*].

327- Empédocle, quant à lui, conçut le haut et le bas comme s'ils étaient identiques chez tous les vivants et pour l'univers. Or, si le mouvement de croissance, qui sert de critère pour le haut et le bas chez le vivant, était comparable à celui du lourd et de léger, critère du haut et du bas pour l'univers, il s'ensuivrait une identité des positions respectives dans les deux cas, et la croissance des racines des plantes pourrait aussi être dite se diriger vers le bas.

328- Seconde réfutation : rappelons tout d'abord, pour éclairer le sujet, que les éléments n'existent pas en acte dans le corps mixte, mais y demeurent virtuels ; chaque élément n'a donc pas son propre mouvement indépendant en lui, mais c'est le tout complexe qui se meut du mouvement de l'élément dominant. Si au contraire, chacun des éléments jouissait de son propre mouvement, comme Empédocle semble vouloir le dire, leurs déplacements naturels étant opposés, ils se sépareraient totalement les uns

des autres, à moins qu'existe un contenant les empêchant de se désagréger tout à fait. Ce serait dès lors surtout ce contenant qui serait, semble-t-il, cause de croissance et d'alimentation, dans l'hypothèse où la croissance des différentes parties résulterait de mouvements divers des éléments. On ne pourrait, en effet, imaginer comment serait possible une croissance avec des éléments aux mouvements contraires, en l'absence de quelque chose qui les maintienne assemblés, car s'ils étaient tout à fait séparés, nous aurions une division et non une croissance. C'est donc en premier ce qui contient les éléments afin qu'ils ne se séparent pas entièrement qui est la cause de croissance ; or, chez le vivant, il s'agit de l'âme, et c'est bien elle, par conséquent, le principe de croissance.

329- Puis, Aristote énonce une seconde erreur. Il faut savoir que cette opinion diffère de la première qui attribuait la cause de la croissance et de l'alimentation à divers éléments comme le feu et la terre, car elle n'attribue cette cause qu'au feu.

330- Ses défenseurs étaient motivés par la raison que paraissait être principe de subissement ou de mouvement pour autre chose, ce qui possède de soi ce subissement ou ce mouvement. Le feu, par exemple, qui est en soi chaud, est cause de la chaleur des choses complexes, et la terre, qui est en soi lourde, est cause de leur gravité. Mais parmi les éléments, seul le feu paraît – grossièrement parlant – se nourrir et croître ; donc lui seul, semble-t-il, produit l'alimentation et la croissance des plantes et des animaux. Le feu, néanmoins, se nourrit-il et croît-il véritablement ? Nous le verrons plus loin.

331- Ensuite, il la réfute. Notons avant tout, que la thèse évoquée a quelque chose de vrai. Tout aliment doit être digéré, ce qui se fait par le feu. Celui-ci opère en quelque sorte sur l'alimentation et par conséquent sur la croissance, non pas, il est vrai, comme agent principal (car c'est l'âme), mais comme agent secondaire et instrumental. C'est pourquoi Aristote écrit que le feu « est comme une cause conjointe » de la croissance et de l'alimentation, comme l'instrument est cause conjointe de l'agent principal, sans être la cause absolue, car cette sorte de cause est plutôt l'âme. Ce qu'il prouve ainsi :

332- Est principal en toute action ce qui donne sa définition et sa spécificité à ce qui se produit. Dans les artefacts, les caractéristiques d'un coffre ou d'une maison, et leur spécificité ne sont pas dues aux instruments, mais à l'art lui-même. Les outils servent indifféremment pour telle forme et pour tel volume ou bien pour tel autre. La scie, par exemple, est apte en elle-même

à couper du bois pour fabriquer aussi bien un manche, qu'un banc ou une maison, quelle que soit leur grandeur. Mais que le bois soit scié pour correspondre à telle forme et tel volume, relève du pouvoir de l'art. Il est non moins évident que la nature fixe une certaine détermination et un ordre de grandeur et d'augmentation précis. Quiconque doit posséder des accidents propres à son espèce, jouit aussi d'une quantité particulière, même dans une certaine marge du fait de la diversité de la matière et des autres facteurs individuels (tous les hommes n'ont pas la même taille, mais il y a une grandeur que l'espèce humaine ne saurait dépasser, et une petitesse en deçà de laquelle il n'y a plus d'homme). Ce qui est la cause de la fixation de la taille et de la croissance et aussi la cause principale de la croissance. Or, ce n'est pas le feu, car à l'évidence, il n'y a pas de quantité limite à sa croissance ; il s'étend sans fin, tant que la matière combustible ne s'épuise pas. Il n'est donc pas l'agent principal de la croissance et de l'alimentation, mais c'est plutôt l'âme. C'est rationnel, car la détermination de la quantité dans les choses naturelles dépend de la forme qui est principe d'espèce, plutôt que de la matière, et l'âme se compare aux éléments du corps vivant comme la forme à la matière ; la définition et la spécification de la grandeur et de la croissance proviennent donc plutôt de l'âme que du feu.

Leçon 9 Définition des puissances végétatives

333- Ensuite, Aristote traite de la partie végétative
D'abord, l'objet à savoir l'aliment
D'abord, de quoi s'agit-il ?
334- Ensuite, trois points à propos de l'aliment
336- Ensuite, une difficulté sur ce qui vient d'être établi
D'abord, il objecte contre chaque partie de la thèse
339- Ensuite, il lève la difficulté
340- Ensuite, il définit l'aliment par sa convenance aux opérations de l'âme végétative
D'abord, la convenance de l'aliment à l'alimentation
343- Ensuite, la convenance de l'aliment à la croissance
344- Ensuite, la convenance de l'aliment à la génération
345- Ensuite, il définit les puissances qui sont principes de ces opérations
D'abord, la puissance nutritive
347- Ensuite, toute l'âme végétative
D'abord, il définit cette sorte d'âme
348- Ensuite, il montre que l'âme végétative possède un autre instrument
349- Ensuite, il conclut en forme d'épilogue

Aristote, ch.4, 416a18 - b31

333- Ensuite, Aristote traite de la partie végétative. Après avoir montré que l'âme est principe des opérations attribuées à la puissance végétative, il entend désormais les définir. Il commence par préciser son objet en soi, à savoir l'aliment. De quoi s'agit-il ? Les facultés d'alimentation et de génération sont contenues sous une même puissance commune de l'âme, même si la capacité nutritive est une puissance particulière, distincte de la capacité de reproduction. Il faut donc d'abord analyser l'aliment, qui est l'objet de la puissance végétative ou nutritive. C'est par l'opération de nutrition que cette partie de l'âme se distingue des autres comme l'intellect ou la sensation, car ces dernières présupposent la première.

334- Aristote énumère les trois points constatables à première vue à propos de l'aliment :

1°- Il est, semble-t-il, le contraire de ce qu'il nourrit, car la nourriture se convertit en celui qui s'alimente ; or, la génération procède de contraires.

2°- N'importe quelle contrariété ne satisfait pas à la notion d'aliment ; il doit s'agir de ces contraires qui s'engendrent l'un l'autre : la nourriture se convertit en la substance du nourri. Aussi toutes sortes de contraires qui provoquent dans la substance des altérations et non des générations ne relèvent pas de la notion d'aliment. Nous ne disons pas que le malade est la nourriture du bien portant, ni le blanc celle du noir, etc. (comment y a-t-il contrariété dans la substance, c'est une autre question).

335- 3°- Ils doivent être de ces contraires qui portent à eux deux la croissance, car celle-ci fait suite, semble-t-il, à l'alimentation. Bien que l'eau s'engendre du feu et réciproquement, nous ne disons pas que l'eau se nourrit du feu, mais que le feu s'alimente de l'eau lorsque les fluides et les liquides s'évaporent et le nourrissent. Quand le feu se convertit en eau, en effet, apparaît la génération d'une eau nouvelle, tandis qu'un feu déjà présent semble assimiler les liquides pour sa conservation et sa croissance. Seul donc le feu parmi les éléments, paraît se nourrir, et seule l'eau serait sa nourriture, dans la mesure où elle englobe tous les fluides et liquides.

336- Aristote soulève une difficulté sur la thèse que l'aliment doit être contraire. Il a, en effet, paru à certains que l'aliment devait être semblable à celui qui s'en nourrit, puisqu'il était cause de croissance. Or, il faut que le semblable augmente le semblable (si l'on devait ajouter à quelqu'un quelque chose d'hétérogène, ce ne serait plus une croissance, mais l'adjonction d'une nature étrangère). Il faut donc, semble-t-il, que le semblable s'alimente du semblable.

337- D'autres pourtant, ont crû que l'aliment devait être contraire à celui qui se nourrit pour la raison évoquée, et ont avancé pour cela deux arguments :

1°- L'aliment est digéré et transformé en celui qui se nourrit. Or, tout change vers son contraire ou un intermédiaire, comme le blanc se change en noir ou en gris. Mais l'intermédiaire est une sorte de contraire : le gris paraît noir en comparaison du blanc et blanc en comparaison du noir (car il est composé des deux). Donc l'aliment est contraire à celui qui se nourrit du point de vue de sa transformation.

338- 2°- L'agent est contraire au patient (le semblable ne subit pas du semblable). Or, l'aliment subit de celui qui le consomme (il est transformé par lui et digéré) ; celui qui se nourrit ne subit pas de l'aliment, de même que l'artisan ne subit pas de la matière, mais c'est l'inverse : c'est la matière qui est changée, pas l'artisan, sauf peut-être par accident, lorsqu'il passe de la puissance à l'acte. On voit donc que l'aliment est contraire à celui qui se nourrit.

La première de ces raisons provient de la contrariété indispensable entre les termes d'une transformation, la seconde, en revanche, de celle nécessaire entre l'agent et le patient. C'est le même qui se nourrit et agit sur l'aliment et qui est le terme de la transformation de ce dernier.

339- Aristote lève ensuite la difficulté. Pour la question soulevée, écrit-il, il faut faire la différence entre l'aliment considéré comme nutriment final après cuisson et digestion, et l'aliment au début de sa consommation, avant d'être ingéré et réchauffé. Or, on peut appeler aliment les deux, l'un comme aliment après digestion et l'autre avant. On peut donc juger de l'aliment selon les deux faces présentées par la question. Avant digestion, l'aliment peut être qualifié de contraire à ce qu'il nourrit (car il est ce qui subit et se transforme), mais une fois transformé, c'est le même qui nourrit le même (car l'agent s'assimile le patient, de sorte que la finalité du subissement est la similitude du patient avec l'agent) et c'est de cette façon que l'aliment peut augmenter ce qui se nourrit. On voit désormais que chacune des deux opinions en question a quelque chose de vrai et quelque chose de faux.

340- Il poursuit avec la définition de l'objet – l'aliment – par sa convenance aux opérations de l'âme végétative, en commençant par la convenance de l'aliment à l'alimentation. Rien ne se nourrit qui ne participe à la vie. Or, tout ce qui a la vie en partage est animé. En conséquence, le corps qui se nourrit est animé. Or, l'aliment est en puissance à ce qui se nourrit, et se convertit en lui. Il reste donc que l'aliment, en sa qualité d'objet de la nutrition, soit une réalité en puissance par soi à l'animé et non par accident.

341- Notons tout de même que rien ne se nourrit véritablement hormis l'animé. Le feu, qui paraît offrir quelque apparence de nutrition, ne le fait pas réellement. Se nourrit au sens propre, en effet, celui qui consomme pour sa conservation personnelle ; or, on croirait voir quelque chose d'approchant dans le feu, mais ce n'est pas le cas. En ajoutant une matière combustible à un feu déjà fort, celle-ci engendre un feu nouveau. Mais ce combustible ajouté ne se consume pas pour entretenir le feu déjà fourni par les matériaux précédents. Lorsqu'une nouvelle bûche s'enflamme, par exemple, sa combustion n'entretient pas celle d'une bûche déjà en feu auparavant. Le feu entier résulte de la somme des nombreuses combustions et son unité n'est pas absolue, mais par agrégation, comme un tas de pierre est un, et c'est en raison d'une unité de ce type qu'il y a comme une ressemblance avec la nutrition.

342- Les corps animés, au contraire, se nourrissent véritablement, car l'aliment entretient la vie de cette même partie déjà présente auparavant. C'est aussi pour cette raison qu'eux seuls grandissent, car n'importe quelle de leurs parties se nourrit et croît. Phénomène qui ne se produit pas parmi les choses inanimées que nous voyons croître par addition, car ce n'est pas

ce qui existait d'abord qui croit, mais il se forme un autre tout plus grand par addition d'autre chose. Si le feu surtout semble imiter la croissance et la nutrition, c'est qu'il est plus formel que les autres éléments, et sa vertu active a plus de force. C'est à cause du fait qu'il convertit visiblement les autres en lui qu'il semble se nourrir et croître.

343- Puis, la convenance de l'aliment à la croissance. Bien que l'objet de la nutrition qu'on appelle aliment et l'objet de la croissance qu'on appelle agent de croissance soient concrètement la même chose, ils diffèrent de spécificité. On a dit que l'aliment est en puissance au corps animé ; or ce dernier représente un certain volume, il est quelque chose de précis et une substance. Du point de vue du volume, donc, l'aliment consommé du fait qu'il possède lui aussi une certaine masse, entraîne une augmentation d'où son appellation d'"agent de croissance" ; du point de vue de la chose précise et de la substance, cependant, il a raison d'aliment. Il est de la nature de l'aliment qu'il conserve la substance de ce qui se nourrit, conservation rendue nécessaire avec l'évaporation des humeurs par la chaleur naturelle. La substance de l'être qui se nourrit perdurera donc autant qu'il continue de se nourrir.

344- Enfin, la convenance de l'aliment à la génération. L'aliment contribue aussi à la reproduction. La semence au principe de la génération, résulte, en effet, du trop-plein d'alimentation. L'aliment n'est pas principe de génération de celui qui se nourrit, mais d'un autre spécimen qui lui est semblable, car la substance de ce qui se nourrit existe déjà, et ce qui est là n'est pas engendré ; rien ne s'engendre non plus soi-même, puisque le géniteur est déjà présent lorsque l'engendré ne l'est pas encore. En revanche, quelque chose peut œuvrer à sa propre conservation.

345- Aristote, définit en conséquence les puissances qui sont principes de ces opérations, en commençant par la puissance nutritive. Sur la base des prémisses évoquées, tout d'abord, Aristote conclut à la définition de la puissance nutritive. Il a été dit que la nourriture prise comme telle entretient ce qui se nourrit ; il est donc évident que ce principe de l'âme à l'origine de la nutrition, n'est rien d'autre qu'une puissance capable d'entretenir celui-là même qui la porte. L'aliment, dans ce cas, est ce qui prépare l'opération d'une puissance de ce genre, dans la mesure où une telle puissance entretient son possesseur au moyen de l'aliment. C'est pour cette raison que celui qui est privé d'aliment ne peut perdurer.

346- Et comme Aristote avait affirmé que le principe de nutrition est une puissance de l'âme, dont l'aliment est aussi principe, comme cela ressort des propos précédents, il explique ensuite comment la puissance de l'âme et l'aliment sont des principes différents de la nutrition. Nous avons trois facteurs dans la nutrition : ce qui se nourrit, ce par quoi il se nourrit et ce qui nourrit. Le premier facteur d'alimentation est l'âme première et végétative ; ce qui s'alimente, c'est le corps possédant cette âme ; et ce par quoi il s'alimente, c'est l'aliment. Ainsi donc, une puissance de l'âme est principe de nutrition comme agent principal et l'aliment comme instrument.

347- Aristote définit ensuite toute l'âme première, dite végétative, qui est âme chez les plantes, et partie d'âme chez les animaux. Comprendre cette définition demande de savoir qu'il existe un ordre entre les trois opérations de la vie végétative. La première, en effet, est la nutrition, qui entretient quelque chose tel qu'il est ; la seconde, plus parfaite, est la croissance, grâce à laquelle quelque chose progresse vers une plus grande perfection tant en volume qu'en force ; la troisième, la plus parfaite et finalité des autres, est la génération, grâce à laquelle quelque chose, existant à l'état quasiment parfait, transmet cet être et cette perfection à un autre. Un être est totalement accompli lorsqu'il peut produire un autre être tel qu'il est lui-même[128]. Comme il est légitime de définir et nommer toutes choses à partir de sa fin, et que la fin de l'œuvre de l'âme végétative est d'engendrer un autre spécimen identique, la définition convenable de l'âme première et végétative sera donc "génitrice d'un autre soi-même selon l'espèce".

348- Puis il montre que l'âme végétative bénéficie d'un autre instrument. Comme il avait déclaré que l'aliment est l'instrument de cette âme, il repousse l'idée qu'il n'y en aurait pas d'autre. Il montre, au contraire qu'elle en possède un autre, car ce par quoi on se nourrit est double comme est double l'instrument servant à la conduite : le pilote gouverne, en effet, de la main et avec la barre. La main est l'outil conjoint dont la forme est l'âme, tandis que le gouvernail est l'instrument manœuvrant le navire et manœuvré par la main. La main, en revanche, n'est pas un dispositif mu par quelque chose d'extérieur, mais par un principe intrinsèque ; elle est une part de l'homme se mouvant lui-même. Ainsi donc, de façon comparable, l'instrument de nutrition séparé et dont la forme n'est pas encore l'âme est l'aliment, mais il doit exister un autre instrument conjoint de nutrition. Il est, en effet, nécessaire que l'aliment soit cuit et l'auteur de

[128] *Météores*, L IV.

cette cuisson est quelque chose de chaud. De même que le pilote manœuvre la barre par la main et le navire par la barre, de même l'âme modifie l'aliment par la chaleur et nourrit par l'aliment. Ainsi donc, la chaleur est un instrument conjoint de cette âme, à la racine de laquelle se trouve la chaleur naturelle de digestion. C'est pour cette raison que tout être animé qui se nourrit doit avoir une chaleur naturelle qui est principe de digestion. Si cette âme n'avait pas un tel instrument conjoint, elle ne serait pas l'acte d'une partie corporelle, ce qui n'appartient qu'à l'intellect.

349- Enfin, Aristote conclut en forme d'épilogue. Il a donc été dit de façon figurée et globale ce qu'est l'aliment ; il reste à traiter plus tard de façon plus certaine de ce qu'il est dans sa spécificité propre. Aristote a, en effet, commis un livre sur l'aliment, comme sur la génération des animaux et sur le mouvement animal.

Leçon 10 Relation du sens au sensible

350- Ensuite, le Philosophe aborde la partie sensitive
D'abord, ce qui se voit, à savoir les sens externes
D'abord, comment le sens se relie-t-il au sensible ?
D'abord, il reprend certains éléments déjà évoqués
352- Ensuite, il étudie la vérité de son propos
D'abord, il montre que le sens est en puissance
355- Ensuite, il démontre que parfois, le sens est aussi en acte
D'abord, il montre que le sens est parfois en acte
356- Ensuite, comment faut-il comprendre ce qui vient d'être dit
357- Ensuite, comment la position des Anciens peut être vraie

Aristote, ch. 5, 416b32 - 417a21

350- Après avoir traité de la partie végétative, le Philosophe aborde la partie sensitive, en commençant par ce qui se voit dans cette partie, à savoir les sens externes. Il se demande comment le sens se relie au sensible. Il faut commencer par ce qui regarde le sens en général. Aristote dira ensuite ce qui caractérise chaque sens en propre. Il reprend deux caractéristiques des sens. Tout d'abord, sentir consiste à être mu et à subir, car le sens en acte est une sorte d'altération, or, ce qui est altéré subit et est mu.

351- Deuxièmement, selon certains, c'est le semblable qui subit du semblable, et pour la raison que sentir est une sorte de subissement, les Anciens ont soutenu que le semblable est connu du semblable. Empédocle, par exemple, affirma que la terre est connue de la terre, le feu du feu, etc. Mais comment est-il possible ou non que le semblable subisse du semblable, Aristote l'explique avec des arguments universels portant sur l'agir et le pâtir quand il traite communément de l'action et de la passion[129]. Il écrit, en effet, que ce qui pâtit est, au début et tant qu'il subit, contraire à l'agent, mais au terme, lorsqu'il a fini de subir, il lui est semblable, car en agissant, l'agent s'assimile le patient.

352- Aristote développe la vérité de son propos, en montrant que le sens est en puissance. Empédocle et tous ceux qui ont soutenu que le semblable est connu du semblable, ont pensé que le sens était en acte les sensibles eux-mêmes. Et de façon à pouvoir connaître tous les sensibles, ils ont conçu l'âme sensitive comme composée en quelque manière de tous les sensibles, puisque d'après eux, elle était formée de leurs éléments.

353- Cette position induit deux conséquences :

[129] *De la génération et la corruption*.

1°- Si le sens est en acte les sensibles eux-mêmes puisqu'il est composé d'eux, et comme les sensibles en acte peuvent être sentis, dès lors, les sens peuvent se sentir eux-mêmes.

2°- Comme le sens peut sentir les sensibles présents, si les sensibles en acte sont dans le sens parce qu'ils le composent, alors le sens peut sentir sans sensible extérieur.

Or, les deux éventualités sont fausses. Aristote a formulé cette double inconséquence découlant de la position des Anciens, sous forme de questions insolubles par eux. Il écrit donc que « l'on se demande pour quelle raison le sens n'est-il pas stimulé par les sens eux-mêmes ». Autrement dit, pourquoi le sens ne se sent-il pas ? C'est pourtant ce qui devrait arriver si les sens étaient semblables aux sensibles.

354- De même, « pourquoi ne se produit-il pas de sensation [*pourquoi les sens ne sentent-ils pas en acte*] en l'absence du monde extérieur [*sans les sensibles extérieurs*] » alors que la terre, le feu et les autres éléments qui sont sensibles, existent à l'intérieur des sens eux-mêmes, selon l'opinion des Anciens ? Ils existent, en effet, ou bien par eux-mêmes et en substance, d'après ceux qui ne discernèrent pas entre le sens et l'intelligence (l'intellect est spécifiquement connaisseur de la substance) ou bien par leurs accidents propres, à savoir le chaud, le froid, etc., qui sont sensibles par soi. Comme ces questions sont insolubles si le sens possède en acte le sensible, à ce que soutiennent les Anciens, Aristote conclut qu'à l'évidence, l'âme sensitive « n'est pas en acte [*les sensibles*] mais en puissance seulement, [*et pour cette raison, le sens*] ne sent pas [*sans les sensibles extérieurs*] comme le combustible [*qui n'est feu qu'en puissance*] ne se consume pas de lui-même sans allume-feu [*extérieur car s'il était enflammé en acte*] il brûlerait par lui-même et n'aurait pas besoin [*d'un feu extérieur pour prendre feu*] ».

355- Aristote démontre que parfois, le sens est aussi en acte. Nous donnons deux sens à "sentir". Parfois, nous disons qu'untel entend et voit parce qu'il est capable de de le faire lorsque, par exemple, il est endormi ; et parfois, nous disons qu'il entend et voit lorsqu'il est en train de le faire. Il est donc évident que sens et sentir ont deux significations, à savoir en acte et en puissance.

356-Il explique comment il faut comprendre ce qui vient d'être dit. Prétendre que sentir est en acte s'oppose au fait que c'est subir et être mu, comme on l'a dit. Être en acte, en effet, paraît appartenir davantage à l'agir.

C'est pourquoi, en développant cela, Aristote déclare que "sentir en acte" revient à ce que subir et être mu soient des agirs, c'est-à-dire comme étant en acte. Or, le mouvement est bien un acte, mais imparfait ; c'est un acte de l'existant en puissance qu'est le mobile[130]. Par conséquent, être mu et sentir sont des agirs ou des êtres en acte comme le mouvement est un acte. Qu'Aristote ait précisé "d'abord", laisse entendre que d'autres développements viendront pour éclairer comment le sens devient en acte.

357- Aristote explique à partir de ce qui vient d'être dit, comment la position des Anciens peut être vraie, et que le semblable est senti par le semblable. « Tout [*ce qui est en puissance*], dit-il, subit et se meut sous l'effet de ce qui est actif et [*existe*] en acte », car l'actif, tandis qu'il fait être en acte ce qui le subit, l'assimile à lui-même. Un être subit du semblable en un sens et du dissemblable en un autre, car au début, lorsqu'il est en cours de transformation et de subissement, il lui est dissemblable, mais à la fin, quand transformation et subissement sont achevés, il lui est semblable. Ainsi donc, le sens après avoir été conduit à l'acte par le sensible, lui est semblable, mais pas avant, et les Anciens se fourvoyèrent pour ne pas avoir fait cette distinction.

[130] *Physiques*, L III.

Leçon 11 Le passage de la puissance à l'acte en général

358- Ensuite, comment le sens est conduit de la puissance à l'acte
D'abord, Aristote distingue la puissance de l'acte
D'abord, il énonce son intention
359- Ensuite, il distingue la puissance et l'acte à propos de l'intellect
362- Ensuite, comment de deux puissances quelque chose est tiré à l'acte
D'abord, comment ces deux puissances sont conduites à l'acte
365- Ensuite, une telle conduite se fait selon un certain subissement
D'abord, il montre en combien de sens se dit subir
367- Ensuite, il développe son propos
D'abord, ce qui est éduit de la puissance seconde à l'acte pur
369- Ensuite, ce qui est éduit de la puissance première à l'acquis

Aristote, ch. 5, 417a21 - b16

358- Après avoir montré que le sens est en puissance et en acte, le Philosophe entend désormais expliquer comment il est conduit de la puissance à l'acte. Il distingue pour cela la puissance de l'acte et montre de quelles façons quelque chose peut être conduit de la puissance à l'acte. Il se sert en premier de l'exemple de l'intelligence. Il faut différencier la puissance de l'acte en énumérant les modes selon lesquels une chose est dite en puissance et en acte. C'est rendu nécessaire du fait qu'auparavant on s'était servi de la puissance et de l'acte dans l'absolu, sans les distinguer.

359- Il distingue la puissance et l'acte à propos de l'intellect :

1°- Un être, l'homme par exemple, est dit savant parce qu'il est doté d'une puissance naturelle à savoir ; l'homme est catégorisé parmi les savants et les possesseurs de la science parce qu'il jouit d'une nature disposée à savoir et à avoir l'acquis de science.

2°- Mais quelqu'un est aussi dit savoir au sens où possédant une science, la grammaire par exemple, il est déjà savant.

360- Il est évident que les deux sont dit savants parce qu'ils en ont la capacité, mais pas de la même façon. Le premier est qualifié de savant parce que son genre et sa matière s'y prêtent, autrement dit parce qu'il a une faculté naturelle à savoir qui le place dans un tel genre, et parce qu'il est en puissance absolue au savoir, comme la matière à la forme. Le second, en revanche, celui qui possède l'acquis de science, est dit capable parce qu'il peut exercer sa science à volonté, tant qu'aucun empêchement étranger, comme une occupation extérieure ou une indisposition physique, ne s'y oppose.

361- Un troisième cas se présente, celui qui exerce déjà sa science ; il est en acte et c'est lui qui sait proprement et complètement les règles d'un art quelconque, comme cette lettre "A" qui relève de la grammaire évoquée plus haut. Des trois, le dernier est purement en acte, le premier purement en puissance, et le second est en acte vis-à-vis du premier et en puissance vis-à-vis du troisième. Il est donc clair qu'être en puissance se dit en deux sens différents du premier et du second cas, et être en acte se dit en deux sens différents du second et du troisième.

362- Aristote montre comment chacun des deux types de puissance est conduit à l'acte. Les deux premiers cas sont savants en puissance et ce qui est en puissance se conduit à l'acte. Cela se fait cependant de façon différente selon qu'il s'agit du premier type de puissance ou du second. Ce qui est en puissance de la première façon est conduit à l'acte comme modifié par l'enseignement, et mu par quelque chose d'autre existant en acte, comme un maître, et un tel changement est le plus souvent par acquis contraire. (Aristote dit cela parce qu'en étant conduit de la puissance à l'acte, la personne passe d'ignorante à savante.

363- Or "ignorant" peut s'entendre en deux sens, comme une simple négation lorsqu'on n'a ni pensée vraie ni opinion fausse contraire ; une telle ignorance est conduite à la science en acte non pas par transformation d'un acquis contraire, mais seulement par acquisition de la science. Mais en un autre sens, l'ignorance est une mauvaise disposition de celui qui s'attache à une erreur contraire à la vérité ; alors, la conduite à l'acte de science se fait comme par modification de l'acquis contraire).

364- Ce qui est en puissance au second sens, parce qu'il possède déjà l'acquis, passe de l'état de possession de la perception ou de la science sans l'exercer, à celui d'exercice, car il devient agissant conformément à la science. De sorte que c'est d'une façon différente de la première qu'il passe à l'acte.

365- Aristote se demande si le passage d'une chose de la puissance à l'acte de science selon le premier ou le second mode peut être qualifié de subir. Il commence pour cela par fixer en combien de modes se dit subir. De même que puissance et acte n'ont pas un seul sens mais plusieurs, de même, subir ne se fera pas d'une seule mais de multiples façons. Premièrement avec corruption provenant du contraire (le subissement proprement dit implique, semble-t-il, un certain dommage au patient qui succombe à l'agent ; ce dommage du patient se produit lorsque quelque chose lui est enlevé. Cette suppression est une sorte de corruption, absolue s'il s'agit de la forme

substantielle, ou bien relative s'il s'agit d'une forme accidentelle. Cette ablation de forme se fait par un agent contraire : une forme est ôtée de la matière ou du sujet avec l'introduction d'une forme contraire, et c'est ce que fait l'agent contraire). On parle alors proprement de "passion" pour ce subissement car une sorte de corruption est infligée par un contraire.

366- Deuxièmement, on parle communément de "passion" de façon moins adéquate lorsqu'il y a réception. Le réceptacle d'autre chose se compare à celle-ci comme la puissance à l'acte, car l'acte est la perfection de la puissance. Ce terme de "passion" est alors employé non pas pour signifier une corruption chez le patient, mais « plutôt parce que se produit la sauvegarde [*et l'accomplissement*] de ce qui est en puissance par ce qui est en acte ». Ce qui est en puissance ne reçoit de perfection que par ce qui est en acte ; dès lors, ce qui est en acte n'est pas contraire à ce qui est en puissance comme tel, mais plutôt semblable (car la puissance n'est rien d'autre qu'une certaine ordination à l'acte, et sans similitude entre la puissance et l'acte, il ne serait pas nécessaire que ce soit un acte précis qui advienne à une puissance précise). La "passion" ainsi entendue ne vient pas du contraire, comme celle au premier sens, mais du semblable, de la façon dont la passion entretient une similitude avec l'acte.

367- L'éduction[131] de la puissance à l'acte de science est-elle un subissement ? Commençons par regarder ce qui est éduit de la puissance seconde à l'acte pur. Celui qui possède une science à l'état d'acquis, passe à l'acte en spéculant, ce qui n'est ni vraiment ni proprement être changé et pâtir (car, avons-nous dit, il y a proprement subissement et altération non pas lorsque la puissance progresse vers l'acte, mais lorsque quelque chose est changé du contraire au contraire. Or, le scientifique qui se met à spéculer n'est pas changé du contraire au contraire, mais se perfectionne dans ce qu'il possède déjà. Aristote précise qu'il y a ajout en lui et vers l'acte : car s'ajoute à lui une perfection comme il progresse vers l'acte). Si l'on tient à parler d'altération et de subissement, ce sera alors dans un autre genre de changement et de subissement, et non pas au sens propre. Aristote l'explicite par un exemple : « on a tort de dire que le savant [*possesseur de sa science*] est changé lorsqu'il exerce son savoir [*en acte*] de même que [*nous ne disons pas que*] le constructeur [*est changé*] lorsqu'il construit ».

368- Aristote conclut en outre que celui qui passe de l'acquis à l'acte n'acquiert pas de science nouvelle, mais se développe et se perfectionne

[131] Voir notes de traduction : *Eductio*.

dans celle qu'il a. Or, être enseigné, c'est recevoir une science ; il est donc évident que lorsque quelqu'un passe de la puissance à l'acte, le facteur d'origine de ce passage conduisant à comprendre en acte et à apprécier, il n'est pas correct de lui donner le nom d'enseignement. Il lui faut un autre nom, pas encore inventé mais qui pourrait l'être.

369- Ensuite, ce qui est éduit de la puissance première à l'acquis est-il changé et subit-il ? La personne qui n'est d'abord savante qu'en puissance, apprend et progresse sous la conduite ce celle qui est savante en acte c'est-à-dire d'un maître. On ne doit donc pas dire à son sujet qu'elle subit purement et simplement ni qu'elle est changée ; ou bien, nous devons retenir deux types de changements. L'un est une modification vers des dispositions corrigées, c'est-à-dire contrariant les dispositions antérieurement existantes, car un contraire est la privation de l'autre. L'autre, une modification vers l'acquis et la nature, lorsqu'on reçoit de quelqu'un un acquis et une forme qui sont des perfections naturelles, sans suppression de quoi que ce soit. Celui qui apprend une science est changé et subit non pas au premier sens, mais au second.

370- Cela paraît néanmoins s'opposer aux propos précédents : « le plus souvent [*celui qui apprend une science*] est rectifié d'un acquis contraire [*et l'altération semble être*] un changement vers des dispositions corrigées ». Il faut cependant préciser que lorsqu'une personne est détournée de l'erreur vers le savoir véritable, il y a là comme une ressemblance avec l'altération allant du contraire au contraire, sans qu'il s'agisse pour autant d'une véritable modification de ce type. L'altération du contraire au contraire concerne les deux états – le contraire à délaisser et le contraire visé – par soi et essentiellement. Blanchir, par exemple, ne va pas ailleurs que vers le blanc, et ne provient de nulle part ailleurs que du noir ou d'un stade intermédiaire paraissant noir comparé au blanc. Mais dans l'apprentissage de la science, que celui qui acquiert le savoir véritable soit auparavant dans l'erreur est accidentel, car on peut être conduit au savoir véritable sans cela ; nous ne sommes donc pas devant une véritable altération du contraire au contraire.

371- On peut aussi se demander si celui qui acquiert une science devient savant en acte par l'œuvre d'un savant en acte et d'un maître. Cela ne se produit pas toujours, en effet, car on peut acquérir une science non seulement en apprenant d'un maître, mais encore en la découvrant par soi-même. À quoi il faut répondre que, si un savant en puissance devient en acte possesseur d'une science, cela provient toujours d'une réalité en acte.

Quelque chose, remarquons-le, est conduit de la puissance à l'acte tantôt par un principe extérieur seulement, comme l'air est illuminé par une source de lumière[132] en acte, et tantôt par un principe intrinsèque, comme l'homme guérit par la nature et par le médecin ; dans les deux cas, néanmoins, il guérit par un principe sain en acte. Il y a manifestement dans l'esprit du médecin une idée de la santé qui le guide pour soigner ; il faut en outre que celui qui guérit grâce à sa nature possède une partie de lui demeurée saine, à savoir le cœur, dont la force conduit les autres organes à la guérison. Lorsque le médecin soigne, il agit, en effet, comme le ferait la nature, en réchauffant ou refroidissant ou encore par une autre transformation ; il ne fait finalement rien d'autre que d'aider la nature à repousser la maladie, ce dont la nature se passerait si elle était assez forte.

372- Il se déroule la même chose dans l'acquisition de la science ; l'homme en prend possession et par un principe intrinsèque lorsqu'il la découvre, et par un principe extrinsèque quand il apprend. Les deux sont un passage de la puissance à l'acte sous la conduite d'un être en acte. Grâce à la lumière de son intellect agent, il connaît immédiatement en acte les premiers principes naturellement accessibles, et, parvenant par eux aux conclusions, il progresse grâce à ce qu'il sait déjà en acte, vers le savoir actuel de connaissances d'abord potentielles en lui. De façon comparable, il s'aidera d'un professeur extérieur pour apprendre les principes qui le conduiront aux démonstrations de conclusions ignorées auparavant. Un tel secours n'est pas indispensable lorsque l'intelligence humaine est assez perspicace pour tirer par elle-même les conclusions contenues dans principes connus, mais une telle perspicacité est plus ou moins répandue parmi les hommes.

[132] Voir notes de traduction : *Lux, lumen.*

Leçon 12 Le passage de la puissance à l'acte pour les sens

373- Ensuite, Aristote applique son propos aux sens
D'abord, comment, pour les sens, quelque chose est éduit de la puissance à l'acte
375- Ensuite, il marque la différence entre le sens et l'intellect
381- Ensuite, il synthétise ce qu'il a dit du sens en guise d'épilogue

Aristote, ch. 5, 417b16 - 418a6

373- Après avoir distingué la puissance et l'acte, et avoir montré comment dans l'intellect, quelque chose passe de la puissance à l'acte, le Philosophe adapte ses propos au cas des sens. Il commence par expliquer comment, s'agissant des sens, quelque chose est éduit de la puissance à l'acte. Il existe pour la science deux puissances et deux actes, et il en est de même, notons-le, pour le sens. Ce qui n'a pas encore la sensibilité, bien qu'il en ait l'aptitude native, est en puissance à l'acquérir, et ce qui la possède sans encore l'exercer est en puissance à sentir, comme il fut dit de la science. De même que la puissance première est changée en l'acte premier par l'acquisition de la science grâce à un enseignement, de même quelque chose est changé de la puissance première à l'acte qui est la possession de la sensibilité par la génération. La sensibilité est, en effet, naturellement interne à l'animal, or, c'est par la génération qu'il acquiert sa nature propre et son espèce, et c'est par elle qu'il acquiert sa sensibilité. Il en va toutefois autrement de la science, qui n'est pas chez l'homme par nature, mais s'acquiert par découverte et études.

374- C'est ce qu'écrit Aristote : « La mutation première de la sensibilité est produite par le géniteur » (il nomme première mutation le passage de la pure puissance à l'acte premier ; ce changement est l'œuvre du géniteur, car c'est en vertu de la semence que l'âme sensitive est tirée de la puissance à l'acte avec toutes ses facultés). « Mais lorsque [*l'animal*] est déjà engendré, il a alors [*les sens*] comme [*quelqu'un a*] la science [*quand il a déjà appris*] ». Et lorsqu'il sent en acte, il est comparable à celui qui étudie en acte.

375- Puis, Aristote marque la différence entre le sens et l'intellect. Comme il a développé un parallèle entre sentir en acte et étudier, il veut préciser la différence entre les deux. Il commence par en donner la cause avec la différence entre objet sensible et objet intellectuel qui sont soit sentis soit étudiés en acte. Les sensibles qui sont acteurs de l'opération de sensation, comme le visible, l'audible, etc. sont extérieurs à l'âme. La raison en est que le sens est en acte des singuliers qui existent hors de l'âme, tandis que la science porte sur les universels qui sont présents dans l'âme. C'est pourquoi la personne possédant déjà la science n'a pas à chercher au

dehors ses objets, mais les a en elle et peut les considérer à volonté, sauf empêchement accidentel. Mais on ne peut sentir comme on veut, car on ne possède pas les sensibles en soi-même et ils doivent se présenter du dehors.

376- Il en va toutefois de la science des sensibles comme de l'opération du sens, car les sensibles sont au nombre des singuliers et de ce qui est extérieur à l'âme. L'homme ne peut donc pas étudier scientifiquement tous les sensibles qu'il veut, mais seulement ceux qui tombent sous sa perception. Il sera temps d'établir à nouveau tout cela avec certitude lorsqu'on abordera l'intellect et qu'on le comparera au sens[133].

377- À propos de ce qui vient d'être dit, il faut se demander pourquoi le sens porte sur les singuliers, alors que la science considère les universels, et comment ces universels sont présents en l'âme.

1°- Sur le premier point, nous devons savoir que le sens est une puissance dans un organe corporel, tandis que l'intellect est une puissance immatérielle, et n'est l'acte d'aucun organe charnel. Toute chose est reçue dans une autre selon le mode de cette dernière, et non selon le sien propre. La connaissance se produit toujours lors de la présence du connu dans le connaissant à l'aide d'une similitude. Le connaissant en acte est, en effet, le connu en acte. Il faut donc que le sens reçoive de façon corporelle la similitude de la chose qu'il sent, et que l'intellect reçoive la similitude de ce qui est intelligé de façon incorporelle et immatérielle. Or, l'individuation de la nature commune dans les choses corporelles et matérielles provient de la matière corporelle circonscrite dans ses dimensions fixes. L'universel, en revanche, s'acquiert par abstraction de cette matière et de son conditionnement individuant. Il est donc évident que la similitude de la chose reçue dans le sens représente cette chose sous ses traits singuliers, alors que reçue dans l'intellect, elle la représente dans sa spécificité de nature universelle. C'est pourquoi le sens connaît les singuliers tandis que l'intellect connaît les universels, et la science porte sur ces derniers.

378- 2°- On peut comprendre la notion d'universel de deux façons. On peut qualifier d'universel en un sens la nature commune pour autant qu'elle sous-tend une intention d'universalité et en un autre sens, l'universel pour lui-même. Blanc, par exemple, peut se comprendre de deux façons, soit cela même qu'est être blanc, soit blanc comme tel, substrat de la blancheur.

[133] L III.

> Cette nature elle-même, objet d'une intention d'universalité – la nature de l'homme, par exemple – possède un double être : l'un est matériel parce qu'il appartient à la matière naturelle, l'autre, en revanche, est immatériel parce qu'il réside dans l'intellect. Au sein de l'être enfoui dans la matière, on ne peut repérer d'intention d'universalité, car cet être est individué par la matière ; il n'offre donc d'intention d'universalité qu'une fois abstrait de cette matière individuelle. Il n'est toutefois pas possible d'abstraire réellement de la matière individuelle, à la façon des Platoniciens : il n'y a pas d'homme en dehors de cette chair et de ces os, comme l'a prouvé le Philosophe[134]. Par conséquent, la nature humaine n'a d'être séparé de ses principes individuants que dans l'intellect.

379- Néanmoins, l'intelligence n'est pas dans l'erreur lorsqu'elle saisit la nature commune en dehors des principes individuants alors même que ceux-ci sont indispensables pour qu'elle existe dans le monde des choses. Car ce faisant, l'intellect ne comprend pas que la nature commune existe sans principes individuants, mais il saisit cette nature commune sans appréhender les principes individuants ; ce dernier cas n'est pas erroné alors que le précédent l'est. Si par exemple, j'ôte la blancheur de l'homme blanc de telle sorte que je comprenne qu'il n'est pas blanc, mon appréhension sera fausse ; si au contraire, je sépare la blancheur de l'homme de sorte que j'appréhende l'homme, sans rien considérer de sa blancheur, cette saisie ne sera pas fausse. La vérité de la compréhension n'exige pas que celui qui saisit quelque chose, considère la totalité de ce qui lui appartient. C'est ainsi que l'intellect abstrait légitimement le genre de l'espèce lorsqu'il comprend la nature du genre, sans regarder les différences ; de la même façon, il abstrait l'espèce des individus en ne retenant que la nature d'espèce, sans considérer les principes individuels.

380- Il est donc clair que la nature commune ne peut se voir attribuer d'intention d'universalité que pour l'être qu'elle a dans l'intellect. C'est de cette seule façon qu'existe l'un issu de multiples, compris en dehors des principes par lesquels l'un est divisé en plusieurs. Par conséquent, l'universel en qualité d'universel n'existe nulle part hors de l'âme, tandis que cette nature qui revêt l'intention d'universalité, appartient aux choses. C'est pourquoi les noms communs signifiant une nature se prédiquent d'individus, contrairement aux noms désignant une intention :

---

[134] *Métaphysiques* L VII.

Socrate est, en effet, un homme quoiqu'il ne soit pas une espèce, même si homme est une espèce.

381- Enfin, Aristote synthétise ce qu'il a dit du sens en guise d'épilogue. « Nous avons assez expliqué, écrit-il, que ce qui est en puissance ne s'entend pas de façon simple, mais multiple ». En un sens, nous disons que l'enfant peut être soldat si nous parlons d'une puissance lointaine ; en un autre, nous disons que peut être soldat, d'une puissance proche, celui qui est d'âge adulte. Il en va de même de la sensibilité : quelque chose est en puissance à sentir de deux façons, avons-nous déjà dit. Bien qu'on n'ait pas attribué de nom approprié pour exprimer la différence entre ces puissances, nous avons cependant établi qu'elles sont différentes l'une de l'autre, et comment elles le sont.

382- Bien qu'être altéré et subir ne désignent pas en propre le passage de la puissance seconde à l'acte, comme la personne dotée de sens devient sentant en acte, il est nécessaire de se servir des termes "subir" et "être altéré" comme s'il s'agissait de nom spéciaux et adaptés, car la sensation est en puissance ce que le sensible est en acte. De ce fait, tant qu'il subit d'un principe, le sens n'est pas encore semblable au sensible, mais lorsqu'il a fini de subir, il y est alors assimilé et se présente tel qu'est le sensible. Parce que les Anciens n'ont pas su poser cette distinction, ils ont cru que le sens était composé des sensibles.

Leçon 13 Le sensible

383- Ensuite, Aristote traite du sensible et du sens
D'abord, il aborde les sensibles
D'abord, il distingue les sensibles propres des autres modes de sensibles
D'abord, il expose la division des sensibles
384- Ensuite, il explique les membres de cette division
D'abord, ce que sont les sensibles propres
386 Ensuite, le second membre de la division
387- Ensuite, le troisième membre

Aristote, ch. 6, 418a7 - 418a26

383- Aristote traite du sensible et du sens en distinguant les sensibles propres des autres modes de sensibles. Avant d'étudier ce qu'est le sens, il faut traiter des sensibles propres à chaque sens, car l'objet conduit à la puissance. Or, sensible se dit en trois sens, le premier par accident et les deux autres par soi. De ces deux derniers, l'un concerne ce qui est propre à chaque sens en particulier, l'autre ce qui est senti par tous les sens à la fois.

384- Il explique les membres de la division en commençant par les sensibles propres. Un sensible propre est celui qui est senti par un sens sans pouvoir l'être par un autre, et sur lequel le sens ne peut faire erreur ; la vue, par exemple, offre la connaissance propre de la couleur, l'ouïe du son et le goût des humeurs et des saveurs. Le toucher, quant à lui, porte sur plusieurs différences qui lui sont adéquates, comme le chaud et le froid, l'humide et le sec, le lourd et le léger, et beaucoup d'autres de ce genre. Chacun de ces sens juge de son propre sensible et ne se trompe pas sur lui ; la vue ne se trompe pas sur la nature d'une couleur, ni l'ouïe sur le son.

385- Concernant les sensibles par accidents ou communs, en revanche, le sens peut errer ; la vue peut se tromper si elle veut juger de ce qu'est l'homme par sa couleur ou par l'endroit où il se trouve. L'ouïe n'errera pas moins si elle veut juger de la nature de ce qui sonne. Tels sont les sensibles propres à chaque sens.

386- Ensuite, le second membre de la division : « Voici, écrit Aristote, les cinq sensibles communs : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur ; aucun d'eux n'est réservé à un seul sens, mais ils sont communs à tous ». Il ne faut pas comprendre, cependant, que tous seraient communs à tous les sens, mais que certains comme le nombre, le mouvement et le repos sont commun à tous les sens, et que ce sont le toucher et la vue qui perçoivent les cinq au complet. Ce que sont les sensibles par soi est donc désormais évident.

387- Et le troisième membre de la division. On parle de sensible par accident lorsque, par exemple, nous déclarons Diarès ou Socrate perceptibles par accident puisqu'il leur arrive d'être blancs. Est senti par accident ce qui suit l'objet senti par soi ; comme il arrive au blanc, qui est sensible par soi, d'être celui de Diarès, Diarès est alors sensible par accident. Rien, par conséquent, ne pâtit de lui comme tel. Même si les sensibles communs et les sensibles propres sont sensibles par soi, seuls, toutefois, les sensibles propres sont véritablement sensibles par soi, car la substance et la définition de chaque sens tient à son aptitude native à pâtir de tel sensible. La spécificité d'une puissance quelconque découle, en effet, de l'adaptation à son objet propre.

388- Existe-t-il, de ce fait, une distinction entre sensibles communs et sensibles par accident ? De même que les sensibles par accident ne sont perçus qu'à l'occasion de la perception de sensibles propres, de même en va-t-il des sensibles communs. Jamais la vue ne perçoit la grandeur ou la figure autrement qu'avec la sensation de couleur. On voit donc que les sensibles communs sont aussi sensibles par accident.

389- Certains ont donc prétendu que ces sensibles communs ne sont pas sensibles par accident pour deux raisons :

1°- Parce que ce genre de sensibles communs est propre au sens commun, comme les sensibles propres sont propres aux sens singuliers.

2°- Parce que les sensibles propres ne peuvent exister sans les sensibles communs, alors qu'ils peuvent se passer des sensibles par accident.

390- Aucune de ces réponses, toutefois, n'est satisfaisante. La première parce qu'il est faux que ces sensibles communs soient les objets propres du sens commun. Ce dernier, en effet, est la puissance à laquelle aboutit la stimulation de tous les sens, comme nous le verrons. Il est donc impossible qu'il jouisse d'un quelconque objet propre qui ne soit pas objet d'un sens propre. Au regard, néanmoins, de la stimulation du sens propre par son objet, le sens commun possède certaines opérations particulières dont le sens propre est incapable, comme de percevoir cette stimulation même du sens et de discerner entre les sensibles des divers sens. C'est par le sens commun, en effet, que nous nous sentons voir et que nous distinguons le blanc du doux.

391- À supposer, en outre, que les sensibles communs soient les objets propres du sens commun, cela ne les empêche pas d'être sensibles par

accident pour les sens propres. Il s'agit donc ici des sensibles dans leur relation avec les sens propres (car la puissance de sens commun n'est pas encore abordée). Or, l'objet propre d'une puissance interne quelconque peut être accidentellement sensible, comme on le verra. Cela n'a rien d'étonnant, car ce qui est sensible par soi pour un sens externe est sensible par accident pour un autre ; le doux, par exemple, est visible par accident.

392- Le second argument ne convient pas davantage. Peu importe, en effet, au fait d'être sensible par accident, que le sujet de la qualité sensible soit sujet par soi ou non ; personne n'affirmerait que le feu qui est sujet propre de la chaleur, soit sensible par soi au toucher.

393- Il faut donc répondre autrement. Sentir est un certain subir et être modifié, avons-nous dit, et tout ce qui produit une différenciation dans ce subissement ou cette altération du sens, lui est adapté par soi et lui est sensible par soi ; ce qui, en revanche, ne provoque aucune modification dans la stimulation du sens est qualifié de sensible par accident. C'est pourquoi le Philosophe écrit littéralement : « Du sensible [*par accident*], il [*le sens*] ne subit rien en tant que tel ».

394- Un objet peut provoquer une discrimination dans l'excitation du sens de deux façons : d'une première, lorsqu'il s'agit de l'espèce même de l'agent, les sensibles par soi établissent une différence dans la stimulation du sens parce que l'un est une couleur, l'autre un son, celui-ci est blanc, et celui-là noir. Ces espèces d'activateurs des sens sont les sensibles propres pour lesquels la puissance sensorielle jouit d'une aptitude naturelle, et c'est pour cela que les sens sont diversifiés selon les différenciations des sensibles. D'une autre façon, d'autres, en revanche, produisent une discrimination dans l'excitation des sens non pas du fait de l'espèce de l'agent, mais du mode d'action : les qualités sensibles, en effet, meuvent le sens physiquement et localement et le font différemment selon qu'elles appartiennent à un corps plus ou moins grand, qu'elles sont diversement placées, proches ou plus éloignées, identiques ou diverses. C'est ainsi qu'apparaissent à l'occasion de la stimulation sensorielle, la différenciation des sensibles communs (il est manifeste que la grandeur ou l'endroit induisent une différence pour tous les cinq sensibles) et comme ils n'ont pas le même rapport au sens que les espèces des activateurs, la puissance sensorielle n'en reçoit pas de spécification, mais demeure commune à plusieurs sens.

395- Ayant vu comment on qualifie de sensibles par soi, les sensibles communs et les sensibles propres, il reste à examiner pour quelle raison une chose est dite sensible par accident. Il faut donc savoir que quelque chose est sensible par accident lorsque tout d'abord il accompagne un objet sensible par soi, comme le blanc est homme ou doux par coïncidence. Il est ensuite requis qu'il soit appréhendé par celui qui sent. Si quelque chose accompagne le sensible mais demeure caché à la sensibilité, on ne le dira pas senti par accident. Il faut qu'il soit connu par soi, par une autre puissance cognitive de celui qui sent ; c'est soit un autre sens, soit l'intellect, soit la cogitative ou l'estimative. Nous parlons d'un autre sens, comme de dire que le doux est visible par accident, parce qu'il affecte le blanc qui est perçu par la vue ; par soi, le doux se ressent au goût. Mais à proprement parler, il n'est pas sensible par accident en général, mais seulement pour la vue ; il demeure un sensible par soi.

396- Ce qui n'est pas connu d'un sens propre, s'agissant d'un universel, est saisi par l'intellect. Tout ce que l'intellect appréhende dans la chose sentie ne peut pas toujours être dit sensible par accident ; il ne peut s'agir que de l'objet saisi par l'intellect immédiatement à l'apparition de la chose sentie. Par exemple, dès que je vois une personne parler ou bouger, grâce à l'intellect, je saisis sa vie et je peux affirmer que je la vois vivre. Si cette saisie se fait dans le singulier, si, par exemple, voyant quelque chose de coloré, je perçois cet homme ou cet animal, une telle perception se fait chez l'homme par la cogitative qu'on appelle aussi raison particulière, parce qu'elle rassemble des intentions individuelles comme la raison universelle rassemble des notions universelles.

397- Cette faculté n'en demeure pas moins partie de la sensibilité, car la puissance sensorielle chez l'homme participe en son sommet de quelque chose de la puissance intellectuelle, là où le sens rejoint l'intellect. Tandis que chez l'animal irrationnel, l'appréhension porte sur les intentions individuelles par estimative naturelle. La brebis, par exemple, reconnaît sa progéniture ou autre chose par l'ouïe ou la vue.

398- Mais cogitative et estimative fonctionnent différemment sur ce point. La première appréhende l'individu tel qu'il existe sous une nature commune, ce qui se peut grâce à son union à l'intellect au sein d'un même sujet ; elle connaît donc cet homme comme étant cet homme et cet arbre comme cet arbre. L'estimative, au contraire, ne perçoit pas un individu sous sa nature commune, mais seulement comme terme ou principe d'une action ou d'une passion ; la brebis, par exemple, connaît tel agneau non

pas comme cet agneau, mais comme ce qu'elle doit allaiter, ou encore cette herbe non pas comme cette herbe, mais comme sa nourriture. En conséquence, ces choses individuelles qui ne sont pas atteintes par ses actions ou subissements, ne sont nullement saisies par son estimative naturelle. Celle-ci est donnée aux animaux afin de diriger le déroulement de leurs actions propres et la poursuite ou la fuite de leurs passions.

Leçon 14 Le visible

399- Ensuite, Aristote établit les sensibles propres à chaque sens
D'abord, le sensible propre de la vue
D'abord, il traite du visible
D'abord, il explique ce qui est visible en le divisant en deux
400- Ensuite, il étudie les deux types de visibles
D'abord, de la couleur
D'abord, il montre la relation de la couleur au visible
404- Ensuite, les prérequis à la visibilité de la couleur
D'abord, il explique ce qu'est le translucide
405- Ensuite, il traite de la lumière qui est l'acte du translucide
D'abord, il énonce la vérité
406- Ensuite, il exclut une erreur
D'abord, il montre que la lumière n'est pas un corps
D'abord, il expose son intention
407- Ensuite, il prouve ce qu'il a énoncé
408- Ensuite, la lumière fait un avec le translucide
409- Ensuite, il exclut une mauvaise réponse

Aristote, ch. 7, 418a26 - b26

399- Après avoir distingué entre les sensibles propres, les sensibles communs et les sensibles par accident, le Philosophe aborde à présent les sensibles propres à chaque sens en particulier. Il commence par celui de la vue : le visible. Les sensibles propres, avons-nous dit, sont ceux que chaque sens perçoit en propre. Or, le sensible que reçoit en propre la vue, c'est le visible et sous ce terme, on entend deux choses : la couleur mais aussi un autre phénomène que l'on peut exprimer par une périphrase, mais auquel aucun nom n'a été dédié, à savoir ce qui est visible de nuit comme les lucioles, les agarics, etc. Cela sera clarifié au cours de ce traité, après avoir approfondi la connaissance du visible à partir de la couleur qui est plus franchement visible.

400- Aristote étudie donc le premier des deux types de visibles, la couleur et son lien au visible. Comme la couleur est quelque chose de visible, la qualité de visible lui convient par soi : c'est, en effet, en sa qualité de couleur qu'elle est visible.

401- "Par soi" se dit en deux sens :

1°- Tout d'abord, une proposition est dite "par soi" lorsque le prédicat tombe dans la définition du sujet, comme par exemple : "l'homme est un animal". Animal entre dans la définition d'homme, or, les membres d'une définition quelconque sont comme sa cause. Par conséquent, là où les choses se disent par soi de cette façon, le prédicat est la cause du sujet.

2°- À l'inverse, une proposition est dite "par soi" lorsque c'est le sujet qui est posé dans la définition du prédicat, comme par exemple : "le nez est camus" ou bien "le nombre est pair". Être camus n'est rien d'autre qu'être un nez courbe, et le pair n'est rien d'autre qu'un nombre divisible par moitié. La cause du prédicat appartient alors au sujet.

402- Comprenons donc que la couleur est visible par soi au second sens et non au premier. La visibilité est une caractéristique de la couleur, comme être camus l'est pour le nez. C'est ce que précise Aristote : « La couleur est visible par soi non par essence [*la visibilité n'est pas posée dans sa définition*] mais parce qu'elle est cause [*de visibilité*] », comme un sujet possède en lui la cause propre de sa caractéristique.

403- Il le prouve par le fait que toute couleur mobilise le translucide[135] en acte. Le translucide se compare au transparent comme l'air ou l'eau, et la couleur possède par nature la faculté de le modifier. Or, ce qui modifie le translucide en acte est visible. Par conséquent, la couleur est visible par nature. Or, le translucide vient à l'acte par la lumière, et la couleur n'est donc pas visible sans elle. Il faut, par conséquent, parler de la lumière avant de montrer comment la couleur se voit.

404- Aristote aborde donc ces prérequis indispensables à la visibilité de la couleur : le translucide et la lumière. Il commence par le translucide. Puisque la couleur agit par nature sur le translucide, il est nécessaire que ce dernier soit "quelque chose". Est translucide ce qui ne possède pas de couleur particulière qui permette de le voir, mais peut supporter une couleur extérieure qui le rend en quelque sorte visible. Ce type de translucide s'apparente à l'air ou à l'eau et à de nombreux corps solides tels que certaines pierres ou le verre. Bien que les autres accidents caractérisant les éléments et leurs composés, leur conviennent selon la nature des éléments, comme le chaud et le froid, le lourd ou le léger, etc., le translucide, pour sa part, ne leur appartient pas en raison de la nature de l'air ou de l'eau de cette façon, mais fait suite à une nature commune non seulement à l'air et l'eau qui sont des corps corruptibles, mais encore aux corps célestes éternels et incorruptibles. Il est évident, en effet, que certains corps célestes sont translucides : nous ne pourrions voir les étoiles fixes de la huitième sphère, si les sphères des planètes inférieures n'étaient pas transparentes ou translucides. Il est donc évident que le translucide n'est pas une propriété attachée à la nature de l'air ou de l'eau, mais à une nature

[135] Voir notes de traduction : *Diaphanum.*

plus commune à laquelle on doit assigner la propriété de causer le translucide, comme cela paraîtra par la suite.

405- Puis, Aristote traite de la lumière qui est l'acte du translucide ; elle est l'acte du translucide en qualité de translucide. Ni l'air, à l'évidence, ni l'eau, ni autre chose de ce genre ne sont transparents en acte avant d'être illuminés. Le translucide lui-même est de soi en puissance à la lumière comme à l'obscurité qui est privation de lumière, à la façon dont la matière première est puissance vis-à-vis de la forme et de la privation. La lumière se compare au translucide comme la couleur à la surface des corps car les deux sont l'acte et la forme de leur support. C'est pourquoi Aristote écrit que « la lumière est [*quasiment comme*] la couleur du translucide » car le translucide est rendu en acte translucide grâce à un corps éclairant, que ce soit le feu ou autre chose de ce genre, comme un corps céleste. Être lumineux en acte et illuminant est commun au feu et aux corps célestes, comme être translucide l'est pour l'air, l'eau et les corps célestes.

406- Il exclut une erreur, car la lumière n'est pas un corps. Ce qu'on dit du translucide et de la lumière, montre que la lumière n'est ni du feu comme certains le pensaient en énumérant trois sortes de feux : la braise, la flamme et la lumière, ni aucun corps, ni aucune émanation corporelle comme le voulut Démocrite qui voyait en la lumière des particules s'écoulant d'un corps luminescent, comme des atomes, car si se produisait l'émanation d'un corps, elle serait elle-même un corps. La lumière ne serait alors rien d'autre que la présence de feu ou d'un corps semblable dans le translucide. Il revient donc au même de dire que la lumière est un corps et qu'elle est une émanation corporelle.

407- Aristote prouve ce qu'il a énoncé. Il est impossible que deux corps soient ensemble. Si donc la lumière était un corps, elle ne pourrait cohabiter avec un corps translucide. Or, c'est faux ; donc, la lumière n'est pas un corps.

408- Il prouve que la lumière fait un avec le translucide. Le sujet des contraires est le même, or la lumière et l'obscurité sont contraires comme le sont la privation et l'acquis[136]. L'obscurité est, à l'évidence, la privation dans le translucide d'un acquis comme l'absence de lumière. Le siège des ténèbres est donc bien le translucide, et la présence de l'acquis en question, à savoir une lumière-source, est lumière diffusée ; donc, elle est une avec le translucide.

[136] *Métaphysique*, L X.

409- Aristote exclut une réponse réfutant ceux qui prétendent que la lumière est un corps. On pourrait, en effet, argumenter ceci contre eux : si la lumière est un corps, il faut que l'illumination soit un mouvement spatial de la lumière se répandant dans le translucide ; or, aucun déplacement corporel ne peut être instantané. L'illumination ne serait donc pas subite mais successive.

410- C'est pourtant le contraire que nous constatons, car à l'instant même où le corps luminescent se présente, c'est en son entier que le translucide s'illumine et non pas place après place. Ni Empédocle, ni quiconque n'a raison de penser que la lumière se déplace d'un mouvement local comme un corps et se répand progressivement dans l'espace intermédiaire entre la terre et le ciel qui l'enveloppe, mais que cette expansion nous échappe car tout paraît s'illuminer à la fois et subitement à nos yeux.

411- Ces propos s'opposent à la vérité accessible à la raison : l'illumination du translucide ne demande rien d'autre que la rencontre sans obstacle interposé, d'un corps illuminant et d'un corps illuminable.

412- C'est en outre contraire à l'observation : on peut dire que la progression du déplacement nous échappe sur un petit espace, mais pour le passage de la lumière depuis l'orient jusqu'à l'horizon occidental, cela pose de sérieuses questions, tant cela semble difficile, voire tout à fait impossible.

413- Nous parlons ici de la nature de la lumière, du translucide, et de la nécessité de la lumière pour voir. Il nous faut donc étudier ces trois points.

1°- La nature de la lumière. Beaucoup ont divergé sur cette nature. Certains étaient d'avis que la lumière était un corps, comme nous l'avons écrit. Ils y étaient portés par les expressions utilisées pour parler de lumière ; nous avons, en effet, l'habitude de dire qu'un rayon traverse l'atmosphère, qu'il est réverbéré, que les rayons s'entrecroisent ; toutes ces expressions semblent désigner des corps.

414- Une telle position est toutefois intenable pour les raisons qu'Aristote donne dans le texte, auxquelles il est aisé d'en ajouter plusieurs autres. Il n'est, certes, pas facile d'expliquer comment un corps de ce genre pourrait se multiplier, s'engendrer et se corrompre subitement dans tout l'hémisphère ; comment, encore, la simple interposition d'un objet opaque serait la cause de la corruption de ce corps dans un environnement translucide. Les locutions sur le mouvement de la lumière ou sa réverbération sont métaphoriques, de même que nous pouvons dire que

la chaleur progresse lorsque quelque chose se met à chauffer, ou qu'elle est réverbérée lorsqu'elle se heurte à un obstacle.

415- D'autres ont voulu que la lumière-source soit une sorte de nature spirituelle, prenant argument du fait que nous nous servons du terme de lumière diffusée dans les réalités intellectuelles. Nous disons, en effet, qu'existe chez les substances intellectuelles une lumière diffusée intelligible.

416- Mais c'est à nouveau impossible, car une nature spirituelle et intelligible ne peut tomber sous l'appréhension des sens, puisque ce sont des facultés charnelles, qui ne peuvent donc connaître que les réalités physiques. Et si l'on prétend que la lumière spirituelle est autre que celle que les sens perçoivent, rien ne s'y oppose pourvu qu'on maintienne que la lumière vue n'est pas de nature spirituelle. Rien n'interdit qu'un même nom soit appliqué à des choses aussi diverses.

417- C'est à la noblesse du sens de la vue que nous devons d'utiliser le vocabulaire de la lumière et de la vue pour les activités intellectuelles, car il est le plus spirituel et le plus subtil de tous les sens. Deux caractéristiques le montrent :

a- Son objet, tout d'abord. Tombent sous la vue les objets ayant des propriétés communes aux corps inférieurs et aux célestes. Le toucher, au contraire, perçoit les propriétés spécifiques des éléments, comme le chaud et le froid, et d'autres semblables ; le goût et l'odorat, portent, quant à eux, sur des propriétés des corps mixtes selon leur proportion de chaud et de froid, d'humide et de sec ; le son provient du mouvement local commun, lui aussi, aux corps célestes et terrestres, bien que l'espèce de mouvement causant le son ne convienne pas aux corps célestes, de l'avis d'Aristote. Par son objet même, en conséquence, il apparaît que la vue est le plus élevé des sens, que l'ouïe en est le plus proche, et que les autres sont plus lointains.

418- b- Son mode d'excitation, ensuite. Aucun des autres sens, en effet, ne connaît de stimulation spirituelle non naturelle (nous parlons de stimulation naturelle lorsque la qualité est reçue par le patient selon son être naturel, lorsque par exemple, quelque chose refroidit ou se réchauffe, ou se déplace. Il y a excitation spirituelle, au contraire, lorsque l'espèce est reçue dans l'organe du sens, ou dans son milieu ambiant, sous forme de tension et non de forme naturelle : alors, le sens ne reçoit pas l'espèce dans le même être que celui présent dans

la chose sensible). Chacun voit, en effet, que pour le toucher et le goût qui est une sorte de toucher, se produit une altération naturelle : ils se refroidissent ou se réchauffent au contact d'un objet chaud ou froid ; l'excitation n'est pas seulement spirituelle. De même, la stimulation par l'odeur est portée par l'évaporation d'effluves, et celle du son s'accompagne d'un mouvement spatial, alors que l'excitation visuelle est purement spirituelle. Il est donc évident que la vue est le sens le plus spirituel, suivi de l'ouïe. Raison pour laquelle ces deux sens sont des plus spirituels et les seuls pédagogiques. Nous nous servons, d'ailleurs, de ce qui relève d'eux pour les activités intellectuelles, surtout de ce qui vient de la vue.

419- Certains ont dit que la lumière diffusée n'est rien d'autre que la visibilité de la couleur. C'est pourtant faux, selon toute apparence, pour les êtres qui luisent de nuit, alors que leur couleur est occultée.

420- D'autres ont prétendu que la lumière-source est la forme substantielle du soleil, et que la lumière diffusée issue de la lumière-source possède un être intentionnel, comme le spectre des couleurs dans l'air. Les deux affirmations sont fausses. Aucune forme substantielle, tout d'abord, n'est sensible par soi ; seule l'intelligence la conçoit (et si l'on répond que ce que l'on voit du soleil, ce n'est pas la lumière-source mais son resplendissement, nous ne nous opposerons pas à ce nom, pourvu que ce que nous appelons lumière-source, que la vue perçoit, ne soit pas une forme substantielle). La seconde position est également fausse, car ce qui ne jouit que d'un être intentionnel ne produit pas de changement naturel ; or, le rayonnement des corps célestes modifie toute la nature des êtres sublunaires. Nous dirons donc que de même que les corps élémentaires possèdent des qualités actives qui leur permettent d'agir, de même la lumière-source est une qualité active des corps célestes à l'origine de leurs actions, et qu'elle se range dans la troisième espèce de qualité comme la chaleur.

421- La lumière-source diffère cependant de la chaleur parce qu'elle est la qualité du premier corps altérant, lequel n'a pas de contraire. Elle non plus, par conséquent, ne connaît pas de contraire, ce qui n'est pas le cas de la chaleur. Et puisque rien n'est contraire à la lumière-source, son siège, le translucide, ne peut avoir non plus de disposition contraire ; il est donc toujours dans la disposition finale à la forme et de ce fait, s'illumine instantanément, alors que l'objet

à chauffer n'est pas chaud tout de suite. Cette participation ou effet de la lumière-source dans le translucide est appelé lumière diffusée. Si elle va en ligne droite vers un corps brillant, elle se nomme rayon ; si elle est provoquée par la réverbération du rayonnement vers un corps brillant, on l'appelle resplendissement. La lumière diffusée est commune à tous les effets de la lumière-source dans le translucide.

422- 2°- Ces points sur la nature de la lumière étant vus, nous comprenons aisément la raison pour laquelle certains corps sont lumineux en acte, d'autres translucides, et d'autres encore opaques. Puisque la lumière-source est la qualité du corps altérant premier, qui est le plus parfait et formel des corps, ces corps les plus formels et nobles sont lumineux en acte. Ceux qui leur sont proches comme le translucide reçoivent la lumière diffusée, quant aux objets surtout solides, ils n'ont pas de lumière diffusée par nature et ne la reçoivent pas, mais sont opaques. On le voit dans les éléments : le feu possède la lumière-source dans sa nature, même si elle ne nous est perceptible que dans une nature autre, en raison de sa densité ; l'air et l'eau, qui sont moins formels, sont translucides, et la terre, matérielle au plus haut point, est opaque.

423- 3°- Quant au troisième point, notons que certains ont prétendu que la lumière diffusée est nécessaire à la vue du côté de la couleur elle-même. Ils dirent que la couleur n'a pas d'autre pouvoir de mouvoir le translucide que par la lumière, et en donnèrent pour signe que dans l'obscurité, nous voyons ce qui est sous la lumière, mais pas l'inverse. Ils sont conduits à cette conclusion parce qu'il faut à l'unité de la vue, que le visible n'ait qu'une spécificité, ce qui ne se produirait pas si la couleur était visible par elle-même, et non par la vertu de la lumière. La lumière, ajoutent-ils, serait visible par soi.

424- C'est évidemment contraire aux propos d'Aristote : « elle possède en elle la cause de sa visibilité ». Il faut donc dire avec lui que la lumière est nécessaire à la vue, non pas du côté des couleurs, du fait qu'elle les rendrait en acte alors que, selon certains, elles sont en puissance tant qu'elles demeurent dans l'obscurité, mais du côté du translucide, qu'elle rend en acte, comme lui-même l'écrit.

425- Pour en avoir l'évidence, il faut observer que toute forme est comme telle principe d'agir conformément à soi. Or, la couleur est une forme, elle a donc d'elle-même le pouvoir de causer sa similitude dans un milieu.

Notons, toutefois qu'il y a une différence entre la vertu parfaite et l'imparfaite. La forme qui possède une vertu parfaite dans l'action peut non seulement introduire sa similitude dans un support adéquat, mais encore adapter ce patient à être ce porteur adéquat, ce que ne peut pas faire la forme dotée d'un pouvoir incomplet. Nous dirons donc que la puissance d'action de la couleur est imparfaite comparée à celle de la lumière : la couleur n'est, en effet, rien d'autre qu'une lumière-source comme obscurcie par le mélange de corps opaque ; elle n'a donc pas la force de rendre le milieu dans les dispositions adéquates à porter la couleur, ce qu'en revanche, la lumière-source pure peut opérer.

426- Il en découle à l'évidence que la lumière-source est comme la substance de la couleur. Tout visible se réduit à cette même nature, et il n'est pas utile que la couleur soit rendue visible en acte de l'extérieur par la lumière diffusée. Que les couleurs illuminées soient visibles par quiconque est dans l'obscurité, cela provient du fait que le milieu lui-même est suffisamment illuminé pour suffire à la stimulation de la vue.

Leçon 15 La vision

427- Ensuite, Aristote explique comment le translucide porte la couleur
429- Ensuite, il aborde le visible dépourvu de nom
431- Ensuite, il explique comment le visible est vu
D'abord, la stimulation de la vue par la couleur
D'abord, comment la couleur se voit
D'abord, il établit la vérité
433- Ensuite, il exclut une erreur
436- Ensuite, comment le lucide se voit
437- Ensuite, un phénomène indispensable aux autres sens comme à la vue

Aristote, ch. 7, 418b26 - 419b3

427- Le Philosophe a montré plus haut ce que sont la couleur, le translucide et la lumière ; il entend désormais expliquer la relation entre le translucide et la couleur. Il est manifeste de ce qui précède, que le translucide est le support de la couleur, et que celle-ci est moteur du translucide, comme dit précédemment. Mais ce qui supporte la couleur doit être incolore, de même que le support du son doit être insonore ; rien, en effet, ne reçoit ce qu'il a déjà. Il est donc évident que le translucide est dépourvu de couleurs.

428- Les corps sont visibles par leurs couleurs, aussi le translucide est-il invisible en soi. Or, la puissance de connaissance est la même à l'égard des opposés, et la vue, connaissant la lumière, connaît aussi l'obscurité. Si donc, le translucide est en soi dépourvu de la couleur et de la lumière dont il est le support, de sorte qu'il n'est pas visible en lui-même comme le sont les objets éclairés et colorés, on peut toutefois le dire visible comme on voit l'obscurité, c'est-à-dire à peine. Le translucide est, en effet, obscur lorsqu'il n'est pas translucide en acte mais seulement en puissance. C'est une même nature qui est sujette tantôt aux ténèbres et tantôt à la lumière. Ainsi, le translucide, tant qu'il est privé de lumière, ce qui lui advient lorsqu'il est translucide en puissance, ne peut qu'être obscur.

429- Une fois traitée la couleur visible dans la lumière, Aristote aborde un autre visible qu'il a déclaré privé de nom auparavant. « Tout n'est pas visible dans la lumière », dit-il, « mais uniquement la couleur propre à chaque [*corps*]. Certains ne se voient pas dans la lumière, [*mais dans l'obscurité, comme ceux qui paraissent*] incandescents et luisants ». Il y en a beaucoup mais ils n'ont pas de patronyme commun, comme les champignons agarics, la corne de certains animaux, la tête de certains poissons ou leurs écailles, ainsi que l'œil de certaines bêtes. Si ces objets sont visibles la nuit, la couleur propre d'aucun n'est visible dans le noir. Ils

sont donc visibles dans l'obscurité et dans la lumière, dans l'obscurité parce qu'ils luisent, et dans la lumière parce qu'ils sont colorés.

430- Mais la cause pour laquelle nous voyons leurs lueurs dans la nuit est d'une autre nature. Aristote l'introduit ici à l'occasion, simplement pour illustrer la comparaison entre le visible et la lumière. La raison de leur visibilité dans l'obscurité semble être celle-ci : ces corps ont dans leur composition quelque chose de la lumière-source, dans la mesure où la clarté du feu et la transparence de l'air ou de l'eau ne sont pas totalement obscurcis par l'opacité de la terre. Mais parce qu'ils possèdent un peu de lumière-source, celle-ci est voilée en la présence dominante de la lumière diffusée et ils ne sont plus visibles comme luminescents, mais seulement comme colorés. Leur lumière-source, trop faible, ne peut conduire suffisamment le translucide à l'acte selon qu'il est par nature mobilisable par la couleur. Sous leur lumière-source, donc, ni leur propre couleur, ni celle des autres n'est visible, mais seulement leur lumière-source. La lumière-source, étant plus efficace que la couleur à mouvoir le translucide, et plus visible, on peut la voir avec un mouvement moins intense.

431- Puis, Aristote explique comment le visible est vu, autrement dit, comment la couleur parvient à la vue, comment la couleur se voit. Avec ce qui a été dit, il est désormais clair que c'est la couleur que l'on voit dans la lumière, et que sans cette dernière, on ne peut l'apercevoir, car, avons-nous dit, il est de la spécificité de la couleur d'être mobilisatrice du translucide en acte, et cela se produit grâce à la lumière qui est acte du translucide. Sans lumière, par conséquent, on ne peut voir de couleur.

432- Le signe en est que si l'on pose un corps coloré sur l'organe de la vue, il ne peut voir, car il n'y a pas là de translucide en acte qui soit mobilisé par la couleur. Même si, il est vrai, la pupille est une sorte de translucide, elle n'est pas translucide en acte lorsqu'on lui fait supporter un corps coloré. Il faut que la couleur mobilise le translucide en acte comme l'air ou quelque chose de ce genre, et que par lui le sens, autrement dit l'organe de la vue, soit stimulé comme s'il s'agissait d'un corps en continuité avec lui. Des corps ne s'ébranlent pas mutuellement tant qu'ils ne se touchent pas.

433- Aristote exclut une erreur. Il repousse l'opinion de Démocrite pour qui, si le milieu entre la chose vue et l'œil était vide, n'importe qui pourrait voir n'importe quoi, si petit et si éloigné soit-il, comme une fourmi dans les cieux. C'est impossible car il faut pour voir que l'organe de la vue subisse le visible. Or, on a montré qu'on ne peut subir le visible lui-même

immédiatement, puisque, posé sur l'œil, il ne se voit pas. Il reste donc que l'organe de la vue doive subir le visible à travers un milieu. Il doit donc exister un intermédiaire entre le visible et la vue. S'il s'agissait du vide, il ne serait en rien un intermédiaire qui puisse mobiliser ni être mobilisé ; s'il s'agissait vraiment de lui, absolument rien ne serait visible.

434- Démocrite arriva à cette position parce que, pensait-il, la raison pour laquelle la distance empêche de voir quelque chose provient du milieu qui résiste à la mobilisation du visible. C'est une erreur. Loin de s'opposer à la lumière ou à la couleur, le translucide est au contraire parfaitement prédisposé à leur réception. Le signe en est qu'il se modifie instantanément en leur présence. La raison pour laquelle la distance empêche de voir, provient de ce que tout corps se voit selon l'angle d'un triangle, ou mieux, d'une pyramide, dont la base est la chose vue tandis que la pointe se situe dans l'œil de celui qui regarde.

435- Peu importe en l'occurrence, que la vision se fasse par émission, lorsque les lignes formant le triangle ou la pyramide sont des lignes de mire allant de la vue à la chose vue, ou l'inverse, pourvu qu'elles produisent la figure en question de triangle ou de pyramide. C'est nécessaire, car la chose vue étant plus volumineuse que la pupille, le mouvement de visibilité doit diminuer progressivement pour parvenir à la vue. Il est, en effet, évident que plus le côté du triangle ou de la pyramide est long, à base inchangée, plus l'angle est aigu, et moins le visible éloigné est visible, jusqu'à arriver à une distance où rien n'est plus perceptible.

436- Aristote montre ensuite comment le lucide se voit. Il poursuit en expliquant la visibilité du feu et des corps lumineux. On les aperçoit non seulement dans la lumière parce qu'ils sont colorés, mais encore dans l'obscurité, à l'instar des phénomènes déjà évoqués. C'est le résultat nécessaire du fait que le feu contient assez de lumière pour rendre totalement en acte le translucide et se rendre lui-même visible ainsi que ses environs. Sa lumière n'est pas faible au point de disparaître en présence d'une lumière plus forte, contrairement aux cas précédents.

437- Puis, il met en relief un phénomène semblable indispensable aux autres sens comme à la vue. Il en va du son et de l'odeur, dit-il, comme de la couleur, aucun d'eux ne se perçoit lorsque l'organe sensoriel est touché. Des milieux sont mobilisés par l'odeur et le son, servant d'intermédiaires pour les deux organes que sont l'ouïe et l'odorat. Mais poser un corps sonore ou odorant sur l'organe sensoriel empêche la perception. C'est la

même chose pour le toucher et le goût, bien que cela n'apparaisse pas pour la raison donnée plus loin.

438- Il poursuit en montrant la nature du milieu pour ces sens. Le milieu mobilisé par le son, c'est l'air, et celui de l'odeur est un mélange d'air et d'eau. Ces derniers sont, certes, des milieux mus aussi par la couleur mais uniquement en tant qu'ils sont translucides, tandis que la mobilisation de l'air mêlé d'eau par l'odeur n'a pas reçu de nom. Ce milieu n'est pas mu par l'odeur parce qu'il est translucide. Aristote explique qu'il est mu par l'odeur du fait que les animaux aquatiques sont dotés d'odorat, ce qui rend manifeste la mobilisation de l'eau par l'odeur. L'homme, en revanche, ainsi que les animaux terrestres dotés de respiration, sentent les odeurs uniquement en respirant, ce qui rend manifeste le rôle de milieu de l'air pour l'odeur. La cause de tout ceci sera développée plus tard.

Leçon 16 L'audible

439- Ensuite, Aristote traite du sensible propre de l'ouïe, le son
D'abord, il aborde le son en général
D'abord, il aborde le son
D'abord, il aborde le son
D'abord, il traite de la génération du son
D'abord, il établit la première génération du son
D'abord, le son est tantôt en acte et tantôt en puissance
442- Ensuite, comment le son devient en acte
D'abord, les paramètres de l'actuation du son
443- Ensuite, les paramètres requis à la génération du son
D'abord, ce que doivent être le percutant et le percuté
445- Ensuite, comment doit être un milieu porteur de son
447- Ensuite, une génération secondaire du son par rebond, l'écho
D'abord, comment se produit l'écho
450- Ensuite, les différents types d'échos

Aristote, ch. 8, 419b4 - b33

439-Ensuite, Aristote traite du sensible propre de l'ouïe, c'est-à-dire du son. Il commence par la génération du son. À la question "Pourquoi aborder ici la génération du son, alors qu'on n'en a pas parlé plus haut pour la couleur, mais seulement de sa stimulation du sens et du milieu ?", il faut répondre que la couleur, l'odeur, la saveur et la tangibilité jouissent d'un être permanent attaché au support. Il est par conséquent différent d'étudier leurs qualités en elles-mêmes ou de voir la façon dont elles stimulent les sens. La considération des unes et des autres est dissociée. C'est pourquoi Aristote traite de la génération de la couleur, de la saveur et de l'odeur au livre *Du sens et du senti* et de la tangibilité au livre *De la génération* ainsi que sur certains points au *Des météores*. Aussi, dans ce livre, seule l'intéresse à propos de ces sensibles, leur stimulation des sens. Le son, en revanche, résulte d'un mouvement et ne possède pas d'être stable et inhérent à un support, car il consiste dans une sorte d'ébranlement. C'est pourquoi on traitera à la fois de sa génération spécifique et de sa stimulation sensorielle. Aristote établit la première génération du son montrant qu'il est tantôt en acte et tantôt en puissance.

440- Avant d'aborder le toucher et le goût, il faut parler du son et de l'odorat[137]. D'abord, du son, car il est plus spirituel, comme on l'a montré

[137] Il y a une difficulté dans le texte latin. Saint Thomas écrit : « dicendum est de sono et olfactu », « il faut parler du son et de l'odorat ». Il a semblé à plusieurs traducteurs français de ce commentaire (*J. M. Vernier, Y. Pelletier*) que Thomas d'Aquin associait là deux éléments de nature hétérogène, à savoir un sensible (le son)

plus haut. Or, le son est double : en acte et en puissance. Quelque chose, en effet, possède un son soit quand il sonne effectivement, soit quand il a la capacité de sonner, car nous disons que "cette cloche sonne bien", même lorsque de fait, elle ne résonne pas. De la même façon, nous qualifions autre chose d'insonore lorsqu'elle n'est pas capable de résonner, comme l'éponge, la laine ou toute autre matière molle. Est au contraire qualifié de sonore ce qui peut résonner, comme le bronze et les autres surfaces planes et polies. Chacun voit donc que l'on parle parfois du son comme d'une potentialité.

441- Mais, l'effectivité du son appartient au milieu et à l'ouïe. Tout sensible peut être dit en acte à deux degrés. En premier lorsqu'il est effectivement perçu parce que son espèce est dans le sens ; c'est le cas du son lorsqu'il est dans l'ouïe. En second, lorsque dans son support même, il possède l'espèce appropriée à être sentie ; c'est de cette façon que les autres sensibles sont en acte parce qu'ils sont inhérents à un corps sensible, comme la couleur dans un corps coloré et l'odeur ou la saveur, dans des corps odorants ou sapides. Il n'en va pas de même du son : un corps sonore n'est que potentiellement apte à émettre un son ; il faut un milieu mu par un choc sur le corps sonore, pour que le son soit en acte. Aristote écrit pour cette raison que le son en acte appartient au milieu et à l'ouïe et non au support sonore.

442- Il explique comment le son devient en acte en énumérant les paramètres concourant à l'actuation du son. Il faut trois facteurs pour produire un son : Celui-ci provient toujours de quelque chose pour aller vers autre chose, en

---

d'un côté et un sens (l'odorat) de l'autre. À leurs yeux, Thomas aurait dû écrire « de sono et odore » c'est-à-dire « du son et de l'odeur » pour rester cohérent et énumérer deux sensibles plutôt que tantôt un sensible et tantôt un sens. C'est ainsi qu'ils ont traduit : « il faut parler du son et de l'odeur ». Pourtant ce choix ne semble pas convenir, car nous aurions à nouveau un problème de cohérence avec les deux précédents éléments de l'énumération, à savoir le toucher et le goût, qui sont deux sens et non deux sensibles. Sans doute faut-il chercher ailleurs l'explication. Deux, au moins, sont possibles. La première consiste à dire que saint Thomas aurait dû écrire « dicendum est de sono et auditu », c'est-à-dire « il faut parler du son et de l'ouïe » comme le laissent entendre certaines versions du texte grec d'Aristote ainsi que certaines traductions latines (*Édition Marietti, mais pas la Léonine*) et ses différentes traductions françaises contemporaines (*Tricot, Bodeüs*). La seconde consisterait à dire que l'énumération de Thomas, à savoir "le toucher, le goût, le son et l'odorat" se justifie tout à fait après ce qu'il vient de dire sur la spécificité de l'étude du son. Des trois autres items, on ne considère que leur impact sur le sens, et on énumère les facultés sensorielles, tandis que pour le son, on l'étudie en son entier, à la fois sensible et sens, et l'on cite l'agent, à savoir le son, plutôt que le patient, à savoir l'ouïe.

traversant autre chose encore. Un seul de ses éléments ne suffit pas à faire un son. La raison en est que, la percussion étant la cause du son, il faut un élément qui percute et un autre qui soit percuté, c'est pourquoi Aristote écrit « de quelque chose vers autre chose », autrement dit du percutant au percuté. L'auteur du son doit, en effet, heurter un objet, et ce faisant, sa frappe engendre un son. Or, le coup du percuteur demande un déplacement, lequel doit se faire dans un milieu. Ce dernier est donc indispensable à l'émission d'un son en acte. C'est pourquoi il est écrit non seulement « de quelque chose vers autre chose », mais encore « dans autre chose ».

443- Puis il explique ce que doivent être les paramètres requis à la génération du son en commençant par le percutant et le percuté. Nous avons déjà signalé que toute percussion d'un corps quelconque ne produit pas nécessairement de son. Des fibres, de l'éponge, ou d'autres matières molles n'ont aucune vertu sonore ; aucun bruit n'en sort même après percussion, car leur malléabilité estompe les coups, empêchant ce refoulement d'air qui, sous la frappe du percuteur et la résistance du percuté, aurait pu former un son. En revanche, si ce genre de matière souple est compressée pour atteindre une certaine dureté résistante aux chocs, elle pourrait émettre un bruit sourd. Mais le bronze ainsi que les objets lisses et concaves résonnent quand on les frappe. Il est, en effet, nécessaire que les objets sonores au choc soient durs pour permettre à l'air de rebondir, car c'est de ce rebond que naît le son ; ils doivent aussi être polis, afin que l'air conserve son unité, comme nous le dirons plus bas.

444- Les objets concaves, eux aussi, ont une bonne sonorité à la frappe, car ils enveloppent l'air, et son premier mouvement ne peut sortir tout de suite, de sorte que lui-même heurte l'air voisin, et provoque ainsi par répercussion, de multiples chocs qui démultiplient la sonorité. C'est aussi pour cette raison que des matériaux comme le bronze ou l'argent, dont la composition a une bonne proportion d'air, sont très sonores, alors que ceux comme le plomb et d'autres, où la part d'air est moindre le sont peu, car ils sont davantage composés de glaise et de scories.

445- Puis, il explique comment doit être un milieu porteur de son. Les milieux où le son se fait entendre sont l'air et l'eau, bien que le second soit moins sonore que le premier. Le milieu le plus propice tant à l'émission du son qu'à son audition, c'est donc l'air. Or, comme le milieu attaché à un sens quel qu'il soit, est dépourvu des qualités sensibles propre à ce sens, afin de pouvoir toutes les recevoir, il est évident que ni l'air, ni l'eau n'ont de sonorité propre. La génération d'un son dans l'air

ou l'eau demande que des corps rigides, c'est-à-dire solides et durs, percutent l'air en se heurtant l'un l'autre.

446- La capacité de l'air à conserver son intégrité sous le choc, et à ne pas se disperser avant la percussion permet la simultanéité de la collision entre les solides et avec l'air. Cela explique pourquoi, lorsque quelque chose heurte lentement autre chose, nous n'entendons pas de son se produire, car l'air est chassé et dispersé avant que n'intervienne le choc des corps. Lorsque, en revanche, le coup est rapide et fort, il se produit un son. Il faut pour cela, en effet, que le mouvement de percussion prévienne la dispersion de l'air pour que celui-ci, encore compact et rassemblé, puisse être ébranlé et qu'un son se produise en lui. Comme un projectile peut, s'il est assez rapide, traverser un tas de pierres avant qu'il ne s'écroule, alors qu'il ne pourrait pas le faire à faible vitesse. Pour la même raison, lorsque quelque chose se déplace rapidement dans l'air, son mouvement produit une sonorité, car l'air encore compact joue le rôle d'objet percuté et pas seulement de milieu.

447- Aristote poursuit avec l'étude d'une génération secondaire du son par rebond, que l'on appelle écho. Il examine comment il se produit. La production de son dans l'atmosphère, rappelons-le, fait suite à un ébranlement aérien. Or, il en est de la commotion de l'air engendrant un son comme de l'agitation de l'eau lorsqu'on y jette quelque chose : des cercles naissent autour du point d'impact ; plus ils sont serrés près de ce point, plus ils sont forts, et ils s'affaiblissent à mesure qu'ils s'élargissent et s'éloignent, jusqu'à ce que leurs remous se calment tout à fait et que les cercles disparaissent. Si néanmoins, l'ondulation rencontre un obstacle avant que sa force motrice ne s'épuise, il se produit un ressac d'autant plus puissant qu'il est plus proche de l'impact d'origine.

448- Nous en déduisons que la sonorité des corps frappés se déplace en cercles dans l'air, et que le son se diffuse partout ; en outre, au voisinage les cercles sont plus petits, mais leur ondulation est plus forte et le son plus sûrement perçu, tandis que plus loin, les ondes sont plus larges, le mouvement plus faible et le son plus sourd, jusqu'à ce que l'ensemble disparaisse. Mais si avant la dissipation des ondes, l'air véhiculant un son rebondit sur un corps, l'ondulation s'inverse et laisse entendre ce son comme venu d'une direction opposée. C'est ce qu'on appelle l'écho.

449- Cela se produit le plus souvent lorsque l'obstacle qui répercute le mouvement de l'air est concave, comme une cavité enfermant et

compressant l'air, ce qui empêche sa dispersion. Alors, en effet, cet air ainsi rassemblé et ébranlé, comme il ne peut poursuivre son mouvement bloqué par la présence d'un corps, frappe en retour l'air par lequel il fut frappé et produit un mouvement en sens contraire. Comme on lance une balle – Aristote parle de boule – qui rencontre un obstacle et rebondit.

450- Aristote énumère les différents types d'échos. L'écho se produit toujours, mais il n'est pas toujours avéré ni aisément perceptible ; Aristote l'illustre par une comparaison. Il se produit pour le son la même chose que pour la lumière ; celle-ci est toujours réverbérée, mais tantôt ce reflet est visible, et tantôt non. Elle est manifeste lorsqu'elle est réfléchie par un corps assez brillant pour que la luminosité de son reflet ait une brillance proche de celle de l'émission d'origine. Le reflet est au contraire imperceptible lorsque la lumière rencontre un corps opaque, car alors, la réverbération se fait sans clarté ni rayonnement. Si, néanmoins, il n'y avait pas de réverbération des rayons du soleil dans les corps opaques, il n'y aurait de lumière absolument nulle part dans l'hémisphère supérieur, mais ce seraient les ténèbres partout hors le soleil, autrement dit, en dehors des lieux directement impactés par le rayonnement solaire. Un corps opaque ne renvoie pas la lumière comme l'eau, l'air ou quelque autre corps lisse et limpide, aux reflets brillants et rayonnants. Sa réverbération, en effet, ne ressemble pas à celle produite par un objet brillant ; il projette l'obscurité et l'ombre aux confins de la lumière visible directement émise par les radiations solaires. En comparaison, lorsque le rebond du son provient d'un corps concave naturellement apte à démultiplier la sonorité, l'écho est avéré car il est perçu avec évidence ; mais lorsqu'il provient d'un autre corps incapable d'amplifier le son, cet écho n'est pas audible.

Leçon 17 La stimulation de l'ouïe par le son

451- Ensuite, le Philosophe indique comment le son stimule l'ouïe
D'abord, la mobilisation du milieu
453- Ensuite, la stimulation de l'organe de l'ouïe
D'abord, l'air est approprié à l'organe de l'ouïe
454- Ensuite, quel air lui convient
455- Ensuite, l'audition est entravée par l'altération de l'organe
459- Ensuite, il soulève une question à propos de la génération du son
461- Ensuite, il aborde les différences entre les sons
D'abord, comment ils sont perçus
462- Ensuite, comment ils sont nommés
D'abord, d'où viennent les noms des sons
463- Ensuite, la signification de ces noms
464- Ensuite, comment se comportent le grave et l'aigu
465- Ensuite, il assimile les divers sons aux qualités tangibles

Aristote, ch. 8, 419b33 - 420b5

451- Après avoir traité de la production du son, le Philosophe indique comment il stimule l'ouïe. Il examine pour cela la mobilisation du milieu. Comme le milieu du son est l'air, certains, à qui l'air paraissait être le vide, ont eu raison de dire que le vide est le propre du sens de l'ouïe. L'air fait entendre un bruit lorsqu'il est ébranlé dans son unité et sa continuité, afin que soit possible la formation du son. Comme cette formation exige l'unité et la continuité de l'air, le son ne peut se produire que si le corps sonore percuté est lisse. Une surface sans aspérité nulle part est dite lisse et rugueuse dans le cas contraire. Or, il est évident que la surface d'un corps poli est absolument une ; c'est donc l'unité d'une surface plane qui permet à l'air de rester un et assemblé. Si ce corps n'était pas lisse mais rugueux, sa surface ne serait plus homogène, et comme l'air se fend et se disperse aisément, il ne serait plus ni unifié ni continu et ne pourrait produire de résonance.

452- Est donc sonore et générateur de son ce qui meut l'air uniformément jusqu'à l'ouïe. Il est évident que ceux pour qui le vide est le propre du sens de l'ouïe, ont en partie raison, car c'est lorsqu'il ressemble au vide que l'air a cette propriété ; mais ils ont en partie tort en prétendant que le plein d'air est du vide.

453- Il poursuit avec la stimulation de l'organe de l'ouïe en montrant que l'air lui est approprié. L'ouïe est connaturelle à l'air. De même qu'un corps aqueux est l'instrument adéquat de la vue, de même l'air pour l'ouïe. En faisant de l'air l'instrument de l'audition, nous voulons dire qu'une même stimulation sonore, présente dans le mouvement de l'air extérieur, ébranle aussi l'air interne et devient organe de l'ouïe. C'est pourquoi l'animal n'entend pas en n'importe quelle partie du corps et

l'air sonore n'y pénètre pas non plus n'importe où, car l'être animé n'est pas parcouru en lui d'un air qui puisse être ébranlé en tout lieu par le bruit. Par comparaison, l'être animé ne jouit pas partout d'un corps aqueux, mais seulement en un endroit précis : la pupille.

454- Quel est l'air qui convient à l'organe de l'ouïe ? Tout objet sonore est par nature résistant à la frappe. On voit donc qu'en soi, l'air est insonore puisqu'il n'est pas naturellement résistant à la frappe, mais y cède très facilement. Cette dispersion et cette fuite sont cependant empêchées par un corps solide et lorsque cela se produit, un son jaillit dans l'air. Pour le produire, il faut, avons-nous dit, l'entrechoc de deux solides « entre eux et avec l'air ». Mais l'air connaturel à l'audition est consolidé, c'est-à-dire solidement enfermé dans l'oreille, le rendant assez immobile pour que l'animal puisse sentir sans hésitation toutes les variations de mouvement. De même que l'humeur aqueuse de la pupille est totalement dépourvue de couleur afin d'être disposée à percevoir toutes les nuances, de même, l'air en arrière du tympan est entièrement privé de mouvement afin de pouvoir détecter toute variation du son.

455- Comment l'audition est-elle entravée ou non par l'altération de l'organe ? Aristote énumère deux obstacles liés aux deux éléments déclarés nécessaires à l'organe de l'ouïe : qu'il y ait de l'air, tout d'abord, et que cet air soit immobile, ensuite. Le premier empêchement tient à la disparition de l'air. Il est clair après ce qui précède, dit Aristote, que nous entendons dans l'eau, mais c'est à la condition qu'elle n'atteigne pas l'air connaturel enfermé dans l'oreille ni même qu'elle ne pénètre l'organe, ce que permettent d'éviter les sinuosités qui canalisent hors de l'oreille l'arrivée d'eau.

456- Si cependant il devait arriver que l'eau parvienne à l'air connaturel, l'animal n'entendrait plus à cause de la disparition de cet air on ne peut plus nécessaire à l'audition, de même que la lésion de l'humeur de la pupille à la suite de l'introduction d'un corps étranger empêcherait la vision. Non seulement la disparition de l'air interdit l'audition, mais aussi la douleur d'une blessure affectant la peau de la cavité interne entourant l'air ou des tissus proches. De même qu'une lésion de la cornée qui enserre l'humeur aqueuse de la pupille compromet la vision.

457- Certains écrits prétendent que « nous n'entendons pas dans l'eau » ; c'est contraire à l'affirmation déjà formulée que nous entendons « dans l'air et dans l'eau », ainsi qu'aux propos d'Aristote selon lesquels les animaux

entendent dans l'eau[138]. Bien qu'en effet, l'eau ne pénètre pas dans l'air interne, elle peut néanmoins véhiculer une sorte de son et le lui transmettre.

458- Puis Aristote aborde le second obstacle à l'audition, celui qui provient de l'absence d'immobilité de l'air dans l'oreille. Le signe auquel on reconnaît que quelqu'un jouit ou non d'une bonne audition, c'est la présence permanente d'acouphènes, comme si l'on avait une conque appliquée à l'oreille et qu'on entendait l'air bruisser en elle. Lorsque cela arrive, on ne dispose pas d'une bonne audition, car l'air dans l'oreille de celui qui entend ces sifflements, s'agite tout le temps d'un mouvement propre, alors que le son doit être extérieur à l'organe de l'ouïe, et non intrinsèque. Par comparaison, l'organe de la vue reçoit les couleurs extérieures, et n'en a pas de propre, car autrement, la vue en serait détériorée. De même, si l'air interne à l'oreille connaît un mouvement et un son propres, l'audition en sera perturbée. Comme l'audition se fait par l'air, certains crurent qu'il était du vide ; ils dirent que nous entendions « par le vide et par le sonore », car le dispositif par lequel nous entendons détient un air captif, c'est-à-dire immobile et distinct de l'air extérieur.

459- Aristote soulève ensuite une question sur la génération du son : la cause active du son est-elle ce qui heurte ou ce qui est heurté ? Il prouve que les deux sont causes, chacun à leur façon. Le son fait suite au mouvement ; il faut donc, comme il y a une cause active du mouvement, qu'il y ait aussi une cause du son. Or, le son naît de l'ébranlement provoqué par le contrecoup de la frappe d'un objet sur une surface résistante. Il se produit une réaction de rebond sur la surface lisse et dure lorsqu'elle est frappée et impactée avec force. On voit en conséquence, que l'objet heurtant meut le premier, puis en second, la surface impactée qui fait rebondir l'objet ; les deux sont donc causes actives du mouvement.

460- Comme l'émission de son exige un contrecoup dû à la résistance du percuté, tout ce qui est frappé comme tout ce qui frappe n'est pas forcément sonore, comme on l'a déjà dit ; une aiguille jetée contre une autre ne fait aucun bruit. Pour qu'il s'en produise, il faut que la surface percutée soit assez régulière et résistante pour que l'air rebondisse immédiatement et se meuve de façon à engendrer un son.

461- Aristote aborde ensuite les différences entre les sons à partir de la façon dont ils sont perçus. Des objets sonores différents émettent des sons

[138] *Histoire des animaux*.

différents. Mais on ne distingue pas ces différences de tonalités naturelles aptes à produire des sons divers tant que le son reste potentiel ; on ne peut le faire qu'après l'actuation du son, de la même manière que les couleurs ne se voient pas en l'absence de lumière. On ne distingue l'aigu du grave dans la sonorité des choses qu'une fois le son porté à l'acte.

462- Il poursuit en expliquant comment les sons sont nommés. D'où viennent les noms des sons porteurs de ce genre de qualités ? Ce sont des métaphores tirées des qualités tangibles, comme on le voit pour aigu ou grave.

463- Il donne la signification de ces noms : on qualifie d'aigu le son qui excite vivement le sens de l'ouïe en peu de temps, et grave, celui qui le stimule peu sur une longue période.

464- Il précise comment se comportent le grave et l'aigu : comme ces significations se résument à rapide et lent (est rapide ce qui se meut beaucoup en peu de temps, et lent ce qui se meut peu sur la longue durée), Aristote explique le rapport entre aigu et grave du côté du son, et rapide et lent du côté du mouvement. Rapide ne signifie pas aigu, ni grave pour le son ne signifie lent, pas plus que le son qui se divise en grave et aigu ne s'identifie au mouvement dont les différences sont rapide et lent. Mais, de même que le mouvement est cause du son, de même, sa rapidité est cause de l'acuité du son et sa lenteur cause de la gravité. Mais cette interprétation ne vaut que pour le son engendré par un seul mouvement ; s'il y en a plusieurs, la fréquence des mouvements est cause de l'acuité du son, et leur rareté, cause de la gravité, comme l'explique Boèce[139]. Une corde plus tendue résonne dans les aigus, parce qu'une seule frappe augmente sa fréquence de mouvement.

465- Il assimile les divers sons aux qualités tangibles d'où ils tirent leurs noms. Certaines propriétés tactiles correspondent à l'aigu et au sourd pour le son, car un son aigu est comme une piqûre de l'ouïe – il la meut fortement en peu de temps – tandis que le sourd est comme une caresse, par la durée de son mouvement. L'un surgit avec vélocité, l'autre apparaît avec lenteur. Enfin, Aristote conclut que la question du son a été traitée.

[139] *Traité de la musique*.

Leçon 18 La voix

466- Ensuite, le Philosophe aborde un son particulier, la voix
D'abord, les préalables nécessaires à la définition de la voix
D'abord, à qui revient-il d'avoir une voix ?
D'abord, avoir une voix est le propre d'êtres animés
470- Ensuite, à quel type d'être animé il convient d'avoir une voix
472- Ensuite, la nature de l'organe vocal
D'abord, l'organe de la voix est le même que celui de la respiration
473- Ensuite, en quoi la respiration est-elle utile ?
474- Ensuite, ce qu'est l'organe de la respiration
476- Ensuite, il définit la voix
D'abord, il formule la définition de la voix
477- Ensuite, il explicite cette définition
D'abord, la percussion vocale provient de l'âme
478- Ensuite, la voix est une percussion de l'air respiré

Aristote, ch. 8, 420b5 - 421a6

466- Après avoir traité du son, le Philosophe aborde un cas particulier, la voix. Il énumère les préalables nécessaires à sa définition. Avoir une voix est le propre d'êtres animés. La voix est une sorte de son : elle est le son de l'animé, non pas de tous, mais de certains, comme nous le verrons.

467- Aucun être inanimé ne jouit de la voix, et s'il arrive qu'on la lui attribue, c'est par métaphore, comme on le dit de la flûte en os ou de la lyre et d'autres instruments. Trois propriétés rapprochent leur sonorité de la voix. Le premier est la diffusion. Les corps inanimés, on le voit, émettent un son par simple percussion, or, comme la frappe cesse tout de suite, le son passe également très vite sans durer. Mais la voix provient de la frappe de l'air dans le conduit vocal, nous le verrons, et cette percussion se prolonge au gré de l'âme, de sorte que la voix peut se répandre et durer. Le son de ces instruments dont nous parlions, ressemble à la voix parce qu'il a une certaine continuité.

468- Le second trait de ressemblance avec la voix, c'est leur mélodie et leur harmonie. Le son d'un corps inanimé provenant d'une simple percussion, est uniforme, sans jeu de graves et d'aigus, et par conséquent, sans l'harmonie qui résulte de leurs accords. La voix, en revanche, dispose d'une gamme de graves et d'aigus, parce que la frappe qui engendre la voix prend divers tons selon le désir de l'animal qui l'émet. Or, les instruments en question disposent aussi de cette gamme de graves et d'aigus et résonnent avec une mélodie qui ressemble à la voix.

469- Le troisième trait de ressemblance sonore de ces instruments avec la voix, c'est leur phrasé, c'est-à-dire le cadencement des sons, à l'image de

l'élocution. La parole humaine n'est pas continue, c'est évident (c'est pourquoi dans les *Catégories*, le discours prononcé par oral compte pour une quantité discrète ; le discours se divise, en effet, en mots et les mots en syllabes), à cause des frappes différentes de l'air par l'âme. Il en va de même des sons des instruments évoqués, ils se distinguent selon diverses percussions sur plusieurs cordes ou selon des souffles modulés, etc.

470- Aristote précise à quel type d'être animé il convient d'avoir une voix. De nombreux animaux en sont dépourvus, notamment tous les animaux non-sanguins (dont on dénombre quatre genres[140] : les céphalopodes dotés d'une peau molle, comme le poulpe ou la seiche, les animaux à tête molle comme les chancres, les animaux à tête dure comme l'huître et les annelés, comme l'abeille ou la fourmi ; aucun d'entre eux n'a ni de sang ni de voix).

471- Mais également certains animaux sanguins n'ont pas de voix, comme les poissons. Cela s'explique car le son est un mouvement aérien, avons-nous dit, or, les animaux de ce genre ne respirent pas d'air, c'est pourquoi ils ne disposent pas de ce son particulier qu'est la voix. Pourtant certains poissons ont la réputation d'en avoir une, comme ceux du lieu-dit Achéloüs, mais ils ne possèdent pas à proprement parler de voix ; ils émettent une sorte de bruit lorsque leurs branchies expulsent et aspirent l'eau, ou bien par le mouvement de quelque autre mécanisme de même type.

472- Aristote établit ensuite la nature de l'organe vocal. Il montre que l'organe de la voix est le même que celui de la respiration. Bien que la voix soit un son animal, tout bruit d'animal n'est pas un son de voix. L'émission d'un son requiert la frappe de quelque chose contre autre chose dans autre chose encore, qui est l'air. Il est donc rationnel de conclure que les seuls êtres animés qui emmagasinent de l'air en respirant sont dotés d'une voix, à l'endroit même où ils respirent.

473- Il explique en quoi la respiration est utile. La nature se sert de l'air respiré pour deux usages, de même qu'elle utilise la langue pour goûter et pour parler, même si des deux, le goût est le plus nécessaire (car il reconnaît l'aliment convenable à la conservation de l'animal), c'est pourquoi beaucoup d'animaux le possèdent, alors que la communication par la parole regarde la qualité de vie. De même, la nature se sert de l'air respiré pour tempérer la chaleur naturelle, ce qui est vital (Aristote en

[140] *Histoire des animaux*.

donne la raison dans le traité *De la respiration et l'expiration*) ; elle s'en sert aussi pour former des sons de voix, ce qui concerne le bien vivre.

474- Il montre ce qu'est l'organe de la respiration. L'organe de la voix est la trachée-artère[141] reliée aux poumons pour les alimenter en air en inspirant. Il est indispensable que l'air remplisse les poumons, car à cet endroit, les animaux pédestres accumulent plus de chaleur qu'ailleurs. Le poumon est voisin du cœur qui est la source de la température naturelle. L'environnement immédiat du cœur a donc besoin de respiration, afin de réfrigérer cette température.

475- (Aristote écrit « le lieu premier », soit parce que le poumon est la première ceinture du cœur, soit parce que le cœur est, chez l'animal, le principe premier tant pour engendrer que pour initier un mouvement). C'est pourquoi il fallait que l'air pénètre les poumons pour rafraîchir la température naturelle. Ou bien, lorsqu'il écrit « cette partie de [*l'animal*] pédestre est plus chaude que les autres », faut-il comprendre : « … que les autres animaux » ? Car la température naturelle est manifestement plus élevée chez les animaux sanguins que chez les non-sanguins, et chez les premiers, celle des poissons est moins chaude ; c'est pourquoi, avons-nous dit, ni les animaux non-sanguins ni les poissons ne respirent.

476- Il formule la définition de la voix : comme la voix est le son d'un être animé, émis à l'endroit où il respire l'air, et que tout son résulte d'une percussion de l'air, nous en concluons que la voix est la percussion d'un air respiré dans la trachée-artère. Une telle percussion provient de l'âme présente dans cette partie, principalement dans le cœur. Bien que l'âme, en effet, soit dans tout le corps comme forme animale, cependant, sa force motrice réside principalement dans le cœur. Cette définition procède de la cause, car la voix n'est pas une percussion, mais le son causé par cette frappe.

477- Il explicite cette définition : la percussion vocale provient de l'âme. La définition de la voix contient trois parties : le percuteur qui est l'âme, le percuté qui est l'air et le lieu de la percussion qui est la trachée-artère. Cette dernière ayant déjà été étudiée plus haut, il reste donc à voir les deux premiers. Tout son animal n'est pas voix, a-t-on déjà dit. La langue produit parfois des bruits qui ne sont pas vocaux. La toux ne l'est pas davantage. Un son de voix requiert que ce qui fait vibrer l'air soit animé et porteur d'une imagination dans le but de signifier quelque chose. Un son de voix

[141] Englobe le larynx et le pharynx. Aristote ne distinguait pas entre les deux.

doit, en effet, être un son significatif, ou bien par nature ou bien par convention. Une telle percussion est dite provenir de l'âme pour la raison qu'on qualifie d'animales, les opérations procédant de l'imagination. On le voit, un son vocal n'est pas l'ébranlement de l'air respiré, comme pour tousser, car sa cause principale s'attribue à l'utilisatrice de l'air en question, à savoir l'âme ; elle se sert de cet air pour le faire vibrer contre la trachée-artère dans laquelle il est respiré. Pour la formation d'un son de voix, ce n'est donc pas l'air l'agent principal, mais l'âme qui l'utilise comme instrument pour émettre la voix.

478- Il aborde le second membre de la définition : la voix est une percussion de l'air respiré. Nous en avons deux signes. Tout d'abord, l'animal ne peut former de son de voix en même temps qu'il avale de l'air en inspirant ou le rejette en expirant. Il doit le retenir, car c'est l'air conservé qui provoque le mouvement de formation d'un son vocal. Le second signe, c'est que les poissons n'ont pas de voix. Ils n'ont pas de gorge ni de trachée-artère, et ils en sont dépourvus car ils n'absorbent pas d'air ni ne respirent ; ceux qui disent le contraire se trompent. Pourquoi les poissons ne respirent-ils pas, c'est un autre sujet qui relève de la science dédiée aux particularités des animaux.

Leçon 19 L'odorant

479- Ensuite, le Philosophe traite de l'odorant, sensible propre de l'odorat
D'abord, il traite de l'odeur comme telle
D'abord, l'odeur en soi
D'abord, la difficulté d'étudier l'odeur
481- Ensuite, le discernement des odeurs
D'abord, par comparaison aux différentes saveurs
487- Ensuite, comment la variété des odeurs répond à celle des saveurs
490- Ensuite, l'inodore est aussi perçu par l'odorat

Aristote, ch. 9, 421a7 - b8

479- Après avoir traité du visible et de l'audible, le Philosophe aborde l'odorant, sensible propre de l'odorat. Il commence par l'odeur comme telle et manifeste la difficulté de l'étudier. On ne peut examiner l'odeur et l'odoriférant aussi aisément que les sensibles précédents, à savoir l'audible et le visible, car la nature de l'odeur nous est moins évidente que celle du son ou du visible, tel que la lumière ou quelque chose de comparable.

480- Aristote en donne la cause : notre sens de l'odorat n'est pas assez performant pour reconnaître son objet avec perspicacité et assurance. En fait, il est pire que celui de nombre d'animaux. Cela tient à ce que l'instrument du sens doit être proportionné à son sensible. Or, l'odeur est causée par le chaud et le sec ; donc le bon fonctionnement de l'odorat demande la prédominance du chaud et du sec. Mais le cerveau de l'homme, à proximité duquel se trouve l'organe de l'odorat, est, rapporté au corps, le plus grand parmi tous les animaux[142]. Comme il est froid et humide en lui-même, il réduit la qualité de l'odorat chez l'homme. C'est pour cette raison qu'il est pauvre et ne perçoit que les odeurs assez fortes pour provoquer la délectation ou son contraire ; car ce sens n'est pas perspicace au point de reconnaître son objet avec certitude. Il est donc logique de comparer la perception des odeurs dans le genre humain, à la perception des couleurs chez les animaux aux yeux rigides, comme la langouste et certains poissons ; en raison de la faiblesse de leur vue liée à l'inaptitude de l'organe, ils ne perçoivent qu'au-delà d'une certaine intensité, lorsqu'elle engendre la terreur ou une impression contraire.

481- Comment parvient-on à la connaissance et au discernement des odeurs ? Leurs différences nous sont connues par comparaison aux saveurs. Le sens de l'odorat de l'homme a, semble-t-il, une certaine connivence avec le goût, de même que les saveurs avec les odeurs.

[142] *Parties des animaux*.

L'inconnu se dévoile à partir de ce qui nous est plus évident. Or, les variétés de saveurs nous sont très sensibles, et, comme les diverses odeurs indiscernables pour nous sont en relation avec les saveurs, c'est en les comparant à ces dernières que nous parvenons à les connaître.

482- Les espèces de saveurs sont pour nous ce qu'il y a de plus flagrant, car le sens du goût est davantage certain chez l'homme que les autres animaux. Le goût est, en effet, une sorte de toucher et le toucher dont l'homme est doté est le plus assuré parmi tous les animaux, alors même que l'être humain est inférieur à certains pour les autres sens. Plusieurs, en effet, voient mieux, entendent mieux et flairent mieux que l'homme, mais le toucher de ce dernier l'emporte de loin en certitude sur les bêtes.

483- Par conséquent, grâce à un toucher optimum, l'homme est le plus prudent de tous les animaux, car pour le genre humain, c'est par la qualité de notre toucher que nous sommes plus ou moins ingénieux et par aucun autre sens. Les personnes à la peau dure et au toucher médiocre sont d'une intelligence limitée, tandis que celles bénéficiant d'une peau tendre et d'un bon toucher ont un esprit alerte. Et les autres animaux ont eux aussi une chair plus dure que celle de l'homme.

484- Il semble pourtant que la qualité d'intelligence réponde plutôt à la performance de la vue que du toucher, puisque la vue est le plus spirituel des sens, et discerne de nombreuses différences parmi les choses. Aussi devons-nous dire que la qualité d'esprit répond à la qualité du toucher pour deux raisons :

1°- Parce que le tact est au fondement de tous les autres sens. À l'évidence, l'organe du toucher se diffuse à travers tout le corps, et n'importe quel organe sensoriel est aussi un organe tactile ; on nomme d'ailleurs sensible ce qui est tangible. Meilleur est le toucher de quelqu'un, meilleure est sa nature sensitive et meilleure, en conséquence, son intelligence, puisque la qualité de sensation est une disposition à la qualité d'intellection. Une bonne vue ou une bonne audition n'induit pas une meilleure sensibilité dans l'absolu, mais seulement pour partie.

485- 2°- Parce que la qualité du toucher résulte du bon équilibre du métabolisme. L'organe du toucher ne peut effectivement pas être exempt de qualités tangibles génériques, puisqu'il est lui-même composé d'éléments, mais il reste tout de même en puissance aux extrêmes parce qu'il occupe une position médiane. Or, la noblesse de l'âme dépend de la qualité de la morphologie physique, car toute forme est proportionnée à

sa matière. Par conséquent, meilleur est le toucher, plus noble sera l'âme et plus perspicace, l'intelligence.

486- Aristote se demande aussi pourquoi, si le toucher est le plus certain des sens, les odeurs sont nommées d'après les saveurs plutôt que d'après des qualités tangibles. On doit dire que l'odeur et la saveur proviennent d'un mélange précis de qualités élémentaires, de sorte que les espèces d'odeurs correspondent davantage à celles des saveurs, qu'aux qualités élémentaires du tangible.

487- Comment la variété des odeurs répond-elle à celle des saveurs ? Comme certains goûts ou certaines saveurs sont doux et d'autres amers, ainsi se reconnaissent les odeurs. Notons toutefois qu'il existe tantôt une proportion entre l'odeur et la saveur – toutes les deux sont douces, par exemple – et tantôt c'est le contraire, le goût est suave, mais pas l'odeur, ou l'inverse.

488- La raison en est que la saveur est diffusée dans un liquide salivaire, tandis que l'odeur est présente dans l'air sec tempéré. Parfois, ces deux substances, à savoir l'air subtil et le liquide épais, si leur mélange est équilibré, seront toutes les deux douces ; si en revanche, l'une est bien proportionnée, mais pas l'autre, la première sera douce mais pas la seconde. Ce qu'on a dit du doux et de l'amer, qui représentent les deux saveurs extrêmes, on le transfert aux odeurs, en leur attribuant acidité et aigreur, c'est-à-dire âpreté et salinité, piquant ou gras.

489- Même si les odeurs ne sont pas toujours rattachables à des saveurs, puisqu'elles ne sont pas aussi évidentes, elles reçoivent d'ordinaire leur nom de ces dernières, puisque le plus souvent, les deux se correspondent. Safran et miel sont doux à l'odorat comme au goût, tandis que le thym et d'autres substances semblables sont acides, et il en va de même d'autres odeurs et saveurs.

490- Aristote montre comment l'inodore est aussi perçu par l'odorat, dans la mesure où il participe à l'odeur. De même que l'ouïe porte sur l'audible et l'inaudible, et la vue sur le visible et l'invisible, puisqu'une même faculté cognitive appréhende les opposés, et que la privation se connaît par l'acquis, de même, l'odorat porte sur l'odorant et l'inodore. Mais inodore reçoit deux significations : soit il s'agit de ce qui ne peut en aucun cas avoir d'odeur, comme les corps simples, ou bien ce dont l'odeur est pauvre ou déficiente. Il faut concevoir la même chose du sapide et de l'insipide.

Leçon 20 L'odorat

491- Ensuite, le Philosophe aborde l'odorat et sa stimulation
D'abord, quant au milieu
D'abord, le milieu servant d'instrument de l'odorat
496- Ensuite, une question sur ce qui vient d'être dit
D'abord, il objecte contre une partie
497- Ensuite, il émet deux objections contre l'autre partie
499- Ensuite, il résout la question
500- Ensuite, l'organe de l'odorat

Aristote, ch. 9, 421b8 - 422a7

491- Après avoir traité de l'odeur, le Philosophe aborde l'odorat et sa stimulation. Il commence par le milieu lui servant d'instrument. Le sens de l'olfaction est stimulé par l'odorant à travers l'air ou l'eau pour milieu. C'est évident pour l'air, car c'est à travers lui que nous flairons. Il fallait donc montrer que l'eau est un véhicule des odeurs, car on voit les animaux aquatiques sentir (non seulement les sanguins, mais aussi les non-sanguins) comme le font ceux qui vivent dans l'atmosphère. On constate que certains d'entre eux font un long trajet pour leur nourriture, ce qui ne pourrait se faire sans appel odorant, exactement comme les vautours qui, dit-on, mettent plusieurs jours à rejoindre les cadavres. Mais comment l'odeur peut-elle se diffuser sur des distances aussi éloignées, cela interroge.

492- Il faut donc savoir que pour certains, tous les sens étaient une sorte de perfectionnement du toucher. Ils prétendaient que le sens et le sensible devaient être en contact pour qu'il y ait sensation. Ils pensaient toutefois que cela se faisait autrement pour la vue et pour les autres sens. Selon eux, des lignes de mire sortaient de la vue et se dirigeaient jusqu'à la chose à voir et leur contact faisait voir le visible. Mais pour les autres sens, il fallait au contraire, disaient-ils, que le sensible parvint au sens. C'est manifeste pour le toucher et le goût, puisque le tangible et le sapide sont sentis par contact ; pareille chose semble se produire aussi pour l'ouïe lorsqu'un ébranlement aérien parvient jusqu'à elle. Ils soutenaient la même chose de l'odorat, en supposant que s'échappait d'un corps odoriférant, une évaporation gazeuse porteuse d'odeur parvenant au sens de l'odorat.

493- Cette différence semble se justifier parce que les Anciens n'ont pas eu l'idée de la stimulation spirituelle d'un milieu, mais seulement de l'excitation naturelle. Or, si les autres sens montrent une mobilisation physique de leur milieu, ce n'est pas le cas de la vue. On observe, en effet, que les sons et les odeurs sont portés ou refoulés par les vents, mais absolument pas les couleurs. On sait également que des couleurs contraires

sont acheminées à la vue par le même air, et alors qu'une personne voit du blanc et une autre du noir co-existant à travers un même médium aérien, cela ne peut arriver pour l'odeur, car des parfums contraires dans un même milieu s'annihileraient. Par conséquent, ignorants de la façon dont le milieu est stimulé par le visible, ils ont pensé que la vue se déplaçait jusqu'à la chose vue ; mais parce qu'en revanche, ils ont pris conscience de l'excitation exercée sur le milieu par les autres sensibles, ils en ont conclu que ces derniers se portaient vers les sens.

494- Il est évident que cela ne peut arriver à l'odorat. L'odeur de cadavre, en effet, se fait sentir au vautour jusqu'à cinquante milles[143] au moins. Or, il est impossible qu'une émanation cadavérique se diffuse à une telle distance, d'autant plus que le sensible stimule le milieu aussi loin de tous côtés, à moins d'un obstacle. Même si le cadavre entier se décomposait en évaporations gazeuses, cela ne suffirait pas à occuper une telle surface ; il existe, en effet, une certaine limite de l'expansion qu'un corps physique peut atteindre, qui est celle du feu, et de plus, ces émanations ne paraissent pas modifier le cadavre.

495- C'est pourquoi nous devons dire que la décomposition du corps odorant peut produire l'évaporation d'effluves, sans toutefois atteindre l'endroit où l'odeur se perçoit, mais en mobilisant spirituellement le milieu au-delà des possibilités de diffusion de l'évaporation en question. Une telle stimulation spirituelle appartient davantage au visible qu'aux autres sensibles, pour la raison que les corps corruptibles partagent cette visibilité avec les incorruptibles. Celle-ci a donc un être plus formel et plus noble que les autres sensibles, qui n'appartiennent qu'aux corruptibles.

496- Aristote soulève une question sur ce qui vient d'être dit en objectant contre une partie. Puisque les animaux aquatiques eux-mêmes sentent les odeurs, on peut se demander si tous les animaux le font de la même façon, comme s'ils étaient dotés d'un même odorat. Or, on constate que non, car l'homme sent l'odeur en inspirant de l'air, mais lorsqu'il n'en inspire pas mais l'expire ou retient son souffle[144], il ne sent d'odeur ni de loin ni de près, pas même si l'on introduisait le corps odorant dans son nez. Mais le fait que le sensible apposé sur le sens n'est pas perçu, cela est commun à tous les animaux ; en revanche, que l'odeur ne soit pas sentie en l'absence de respiration, cela caractérise le genre humain, et quiconque veut s'y

[143] Environ 81 kms.
[144] *Souffle* traduit ici le terme latin *spiritum*. Voir notes de traduction.

essayer s'en rendra compte. Par conséquent, les animaux non-sanguins ne respirant pas, ils bénéficient, semble-t-il, d'un sens supplémentaire, outre l'odorat et les autres sens attribués à l'homme.

497- Aristote émet ensuite deux objections contre l'autre partie, concluant au contraire.

1°- Les sens se diversifient selon les sensibles ; or, l'odorat est le sens des odeurs, des bonnes comme des mauvaises. Celles-ci sont perçues aussi bien par l'homme que par les animaux qui ne respirent pas, ce qui suppose un même odorat pour lui et pour les autres.

498- 2°- Un même sens est endommagé par une même cause. La vue ne pâtit pas du son, ni l'ouïe de la couleur. Or, le sens des animaux sans respiration est blessé par des odeurs épaisses et puissantes, comme l'asphalte d'essence végétale, le souffre, etc., lesquelles dégradent aussi le sens chez l'homme. Par conséquent, les autres animaux ont un odorat comparable à celui de l'homme, même s'ils ne respirent pas.

499- Il résout la question. La différence de mode respiratoire provient d'une différence non pas de sens, mais de disposition organique. L'organe de l'odorat de l'homme diffère de celui des autres animaux comme l'œil humain n'est pas le même que l'œil solide de certains. Il est doté d'une membrane faisant office de couverture pour le protéger, la paupière, qui l'empêche de voir tant qu'elle ne s'ouvre pas ; rien de tel chez les animaux aux yeux durs qui voient immédiatement les choses dont les images se forment dans le translucide. De même, aussi, chez les animaux sans respiration, l'organe de l'odorat n'a pas de fermeture, contrairement à ceux qui respirent, dotés d'une sorte d'opercule qu'il faut ouvrir en dilatant les orifices par la respiration. C'est pourquoi les animaux qui respirent ne sentent pas dans l'eau, car l'odeur doit les impacter au cours d'une respiration, ce qui ne peut se faire dans l'eau.

500- Aristote poursuit en analysant l'organe de l'odorat. L'odeur se fonde sur le sec, comme la saveur sur l'humide ; il faut donc que l'organe de l'odorat soit en puissance à l'odeur et au sec, comme l'organe de la vue est en puissance aux couleurs et à la lumière-source.

Leçon 21 Le sapide

501- Ensuite, le Philosophe aborde en quatrième le sapide
D'abord, la saveur des choses en général
D'abord, le goût des choses est-il perçu par un milieu ?
502- D'abord, la saveur n'est pas perçue à travers un milieu extérieur
505- Ensuite, il réfute une objection
508- Ensuite, les requis à la perception en acte de la saveur sans milieu
509- Ensuite, ce qui est perçu par le sens du goût, c'est-à-dire le sapide et l'insipide
512- Ensuite, pourquoi un organe au sens du goût
D'abord, il énonce la vérité
513- Ensuite, il renforce son propos d'une preuve
514- Ensuite, les variétés d'arômes et de saveurs
516- Ensuite, Aristote conclut

Aristote, ch. 10, 422a8 - b16

501- Après avoir traité du visible, de l'audible et de l'olfactif, le Philosophe aborde en quatrième le sapide. Il traite des trois points qu'il a déjà abordés pour les autres sens, à savoir le milieu où s'opère la sensation, ce qui est perçu par le sens, et l'organe du sens.

502- La saveur n'est pas perçue à travers un milieu extérieur. La saveur est une sorte de tangible perçue par contact. C'est pourquoi elle n'est pas sentie à l'aide d'un milieu corporel extérieur – extérieur au sens où ce n'est pas une partie animale. Des sensibles, en effet, sont perçus parce qu'ils sont d'abord en acte dans l'air ou l'eau, qui ne font pas partie de l'animal. Le toucher, en revanche, ne sent pas son objet dans un milieu extérieur, mais par un milieu conjoint, la chair, qui est en effet, le milieu du toucher, comme la suite le montrera. C'est pourquoi, le goût étant une sorte de toucher, et la saveur quelque chose de tangible, cette dernière n'est pas perçue dans un milieu externe.

503- Que la saveur soit une sorte de tangible, Aristote l'explique par le fait que l'humeur sapide, c'est-à-dire la saveur, appartient à un liquide comme matière propre d'origine. Or, le liquide est tangible ; il est donc évident que la saveur est une sorte de tangible.

504- Pourtant, le goût est une sorte de toucher, et il ne faut pas les opposer, car on n'oppose pas l'espèce à son genre. Il s'ensuivrait que les sens ne sont pas au nombre de cinq, mais de quatre seulement. Notons, toutefois, que le goût et le toucher peuvent se regarder de deux points de vue :

1°- Premier point de vue : selon la façon de sentir, et dans ce cas, le goût est une sorte de toucher, car il perçoit son objet au contact.

2°- Deuxième point de vue : d'après leur objet, et l'on doit dire alors, que le rapport existant entre l'objet du goût et celui du toucher se retrouve entre le goût et le toucher. Il est évident que la saveur, qui est l'objet du goût, n'est pas l'une des qualités des corps simples qui constituent l'animal, et qui sont l'objet propre du toucher, mais elle est causée par celles-ci, et se fonde sur certaines d'entre-elles comme matière, à savoir la liquidité. Il est donc clair que le goût ne s'identifie pas au toucher, mais s'enracine en lui.

À propos du goût, on a donc l'habitude de le considérer comme goût parce qu'il permet de distinguer les saveurs, ou comme toucher dans la mesure où il discerne les qualités tangibles de l'aliment dont le toucher est le sens, comme il fut dit. C'est pourquoi le Philosophe écrit que les plaisirs du goût pris au premier sens, ne relèvent pas de la tempérance, mais seulement de ce qu'il est un certain toucher[145].

505- Aristote réfute une objection : il est évident qu'en plongeant un corps sapide soluble dans l'eau, comme du miel ou autre chose de ce genre, et que nous soyons dans l'eau, même à distance de ce corps, nous goûterions cette saveur dans l'eau. Il semble donc bien que le goût porte son objet à travers l'eau, qui est un milieu extérieur.

506- Et, pour rejeter cette objection, Aristote induit de ses propos que, la saveur n'étant pas perçue à travers un milieu extérieur, si notre présence dans l'eau nous conduit à sentir de partout un corps doux plongé dans cette eau, même éloigné de nous, alors, cette sensation ne viendrait pas du milieu, mais du fait que la saveur se serait mélangée au liquide aqueux, comme pour une boisson. Lorsque, par exemple, on mélange du miel ou quelque chose de semblable dans de l'eau ou du vin, l'eau elle-même est naturellement changée par le produit sapide, et le goût ne perçoit pas la saveur du produit distant comme étant la sienne propre, mais celle de l'eau modifiée par cet ingrédient.

507- Le signe en est que le goût ne serait pas autant stimulé par l'eau s'il avait été conçu pour être excité par la saveur d'un corps distant, car cette saveur serait estompée par l'addition d'eau. Mais on ne constate pas la même chose de la couleur dans son milieu ; pour parvenir à la vue, le corps coloré ne se mélange pas au milieu et une partie de lui ne se déplace pas vers la vue, comme le pensait Démocrite, mais il provoque une mobilisation spirituelle

[145] *Éthique à Nicomaque*, L III.

du milieu. La vue ne voit donc pas la couleur comme une qualité de l'air ou de l'eau, mais comme celle d'un corps coloré éloigné, à distance constante. Si donc, nous voulons comparer le goût à la vue, il n'y a rien dans le premier qui corresponde au milieu dans la seconde, mais de même que la couleur est visible, c'est-à-dire objet de la vue, de même l'humeur, c'est-à-dire la saveur, est sapide et objet du goût.

508- Aristote poursuit en examinant ce qui est requis à la perception en acte de la saveur en l'absence de milieu. Aucun corps sapide ne produit de sensation de son arôme et de sa saveur sans liquide. De même, en effet, que la couleur devient effectivement visible par la lumière, de même la saveur devient goûtable en acte par le liquide. C'est pourquoi ou bien le goûtable est effectivement de nature liquide et aqueuse, comme le vin, entre autres, ou bien il l'est en puissance comme la nourriture que nous consommons. La bouche doit par conséquent contenir de la salive suffisamment liquide pour humecter la langue, afin que celle-ci liquéfie les aliments et permette d'en percevoir la saveur.

509- Aristote précise ce qui est perçu par le sens du goût, c'est-à-dire le sapide et l'insipide. Il en va du goût comme de la vue et de l'ouïe. La vue prend conscience et du visible et de l'invisible, avons-nous dit. L'invisible, c'est l'obscur que la vue discerne. De même, ce qui brille intensément, comme le soleil, est dit invisible, mais en un autre sens que l'obscurité (celle-ci est dite invisible par défaut de lumière, tandis que l'autre, par excès corrosif de l'organe). L'ouïe, elle aussi, perçoit l'audible, à savoir le son, et l'inaudible, c'est-à-dire le silence en l'absence de bruit. Est aussi inaudible un son difficile à entendre, soit par sa force excessive qui blesse l'oreille, soit par sa faiblesse incapable de stimuler le sens. Ainsi en va-t-il de tous ceux qui connaissent puissance et impuissance.

510- On qualifie généralement, en effet, d'impotent celui qui n'a pas une faculté qu'il devrait avoir de naissance, ou qui est défectueuse ; on dit impuissant à marcher, l'animal totalement dépourvu de pattes, mais aussi celui qui boîte ou dont les pattes sont atrophiées. Il en va de même du goût vis-à-vis du sapide et de l'insipide. On qualifie d'insipide ce qui a peu de goût ou mauvais goût, mais encore ce qui a un goût assez fort pour agresser le sens. Comme le goûtable est une humeur liquide, le buvable et l'imbuvable sont, semble-t-il, à l'origine de ce que le goût perçoit ; il sent, en effet, les deux, mais l'un, à savoir l'imbuvable, comme mauvais et agressif, et l'autre, le buvable, comme naturellement attirant. Alors que le goût perçoit le sapide et l'insipide en tant que sens distinct du toucher, il

sent au contraire le buvable et l'imbuvable parce qu'il est un toucher ; le buvable est, en effet, commun au toucher et au goût, au toucher en tant qu'il est liquide et au goût en tant que liquide sapide.

511- Il est donc évident que les plaisirs attachés à la nourriture et à la boisson considérés comme comestibles et buvables relèvent du goût en tant que toucher[146].

512- Aristote explique pourquoi il faut un organe au sens du goût et comment il doit être. Comme le goûtable doit être liquide et sapide, il est nécessaire que l'organe du goût ne soit pas liquide en acte en lui-même mais tel qu'il puisse s'hydrater, comme l'organe de la vue n'a pas de couleur, mais peut la supporter. La raison en est que le goût est affecté par le goûtable en tant que goûtable, comme n'importe quel sens par son sensible. Or, comme le goûtable comme tel est liquide, il est nécessaire que l'organe du goût soit humidifié lorsqu'il est affecté. Sa nature gustative, c'est-à-dire apte à goûter, est assurée s'il peut être humidifié sans être pour autant liquide en acte.

513- Il renforce son propos d'une preuve : le signe de ce qui précède, c'est qu'une langue sèche ou au contraire trop humide ne peut sentir ; dans le dernier cas, des liquides plus anciens l'ont rendue sensible et tactile aux arômes précédents et non à ceux qui se présentent depuis. Quelqu'un ayant goûté auparavant une saveur forte ne percevra pas un nouveau goût car l'impression du premier liquide demeure sur la langue. De façon comparable, les souffrants et les fiévreux trouvent tout amer, parce qu'ils goûtent avec une langue couverte de glaires amères.

514- Il énumère les variétés d'arômes et de saveurs. Les couleurs élémentaires sont contraires, comme le blanc et le noir, et comparativement, parmi les saveurs, les simples s'opposent aussi, comme le doux et l'amer. Les espèces de saveurs suivantes, qui succèdent immédiatement aux simples, sont l'onctueux, qui suit le doux, et le salé, qui suit l'amer. Les intermédiaires sont l'aigre, l'âpre et l'épicé qui se ressemblent, et le piquant. Il semble bien que toutes les autres saveurs se réduisent à ces sept-ci.

515- Notons toutefois, à leur propos, que même si les saveurs sont l'effet du chaud et du froid, du liquide et du sec, et que celles les plus distantes sont contraires, la contrariété des saveurs ne se fonde pas sur la distance

[146] *Éthique à Nicomaque*, L III.

maximale entre chaud et froid, ni entre liquide et sec, mais selon la hiérarchie du goût, que les saveurs stimulent en provoquant écœurement ou attrait. Rien n'oblige donc le doux et l'amer d'être extrêmement chaud ou froid, ou liquide ou sec, mais d'être disposés au mieux au jugement du sens du goût. C'est au livre *Du sens et du senti* que revient d'étudier l'apparition des saveurs.

516- Enfin, Aristote conclut : le goût – le sens comme son organe – est en puissance à la saveur et ses variétés. Le sapide, quant à lui, est ce qui peut le conduire de la puissance à l'acte.

Leçon 22 Le tangible

517- Ensuite, le Philosophe aborde en dernier le sens du toucher
D'abord, certains doutes sur le sens du toucher
D'abord, il soulève deux questions
519- Ensuite, il développe ces questions
D'abord, à la première question
D'abord, il n'y a pas un seul sens du toucher, mais plusieurs
520- Ensuite, il donne une solution apparente à l'argument
521- Ensuite, il rejette la solution proposée
525- Ensuite, la seconde question
D'abord, il traite de la vérité
527- Ensuite, un point concourant à la première question
529- Ensuite, un autre argument conduisant à la même conclusion

Aristote, ch. 11, 422b17 - 423a21

517- Après avoir traité des sensibles propres aux autres sens, le Philosophe aborde en dernier celui du toucher. Celui-ci paraît, en effet, être le moins spirituel, alors qu'il est à la racine de tous les autres. Aristote commence par soulever des questions. Concernant le sujet de notre recherche, il revient au même de parler du tangible et du toucher. Ce que l'on dit de l'un doit se dire aussi de l'autre, car si le toucher n'est pas un seul sens mais plusieurs, le tangible n'est pas un genre unique de sensible mais plusieurs. Aristote précise cela car il a l'intention de commencer par le sensible, avant d'aborder le sens. Il examine les développements nécessaires à propos du tangible [*et du toucher*] en soulevant des questions sur le sens du toucher, qui est plus facile à traiter que le tangible. C'est pourquoi il commence par s'excuser en écrivant qu'il importe peu de parler du toucher ou du tangible.

518- Il pose donc deux questions sur le toucher et le tangible. Tout d'abord, existe-t-il plusieurs sens du toucher ou un seul ? Deuxièmement, quelle est la nature de ce qui sent, c'est-à-dire de l'organe de sensation dans le toucher ? L'organe du toucher est-il la chair chez les animaux qui ont chair, autrement dit les animaux sanguins, et quelque chose d'analogue chez les non-sanguins ? Ou bien il n'en est pas ainsi, et la chair ou ce qui y correspond est le milieu du sens du toucher, tandis que l'organe premier est autre chose d'intrinsèque, près du cœur, comme le soutient le traité *Du sens et du sensible* ?

519- Aristote développe ces questions. Il avance qu'il n'y a pas un seul sens du toucher, mais plusieurs. La raison proposée est la suivante : tout sens unique porte sur une seule contrariété, semble-t-il ; la vue sur le blanc et le noir, l'ouïe sur le grave et l'aigu, le goût sur l'amer et le doux. Mais parmi les tangibles objets du toucher, les oppositions sont nombreuses : le

chaud et le froid, l'humide et le sec, le dur et le mou, et d'autres encore, comme le lourd et le léger, l'aiguisé et l'émoussé, etc. Il n'y a donc pas un unique sens du toucher, mais plusieurs.

520- Puis il donne une solution apparente à l'argument : quelqu'un pourrait répondre à la question en disant que dans les autres sens, il y a également, semble-t-il, plusieurs contrariétés. Dans l'ouïe, par exemple, on peut attendre de la voix une contrariété de grave et d'aigu, mais encore de force ou de faiblesse, de suave ou de rauque, etc. La couleur peut, elle aussi offrir des contrariétés autres que le noir et le blanc, comme intense ou faible, belle ou laide. Cela n'empêche pourtant pas que l'ouïe comme la vue soient des sens uniques. Les multiples contrariétés du tangible n'interdisent donc pas, semble-t-il, que le toucher soit un sens unifié.

521- Mais, il rejette cette solution. Toutes les contrariétés relatives à l'audible relèvent d'un sujet unique, à savoir le son, et il en va de même de la couleur à l'égard des visibles, alors qu'on ne saurait dire quel est le sujet commun de toutes les contrariétés des tangibles. C'est pourquoi il ne semble pas y avoir de genre unique de tangible, ni, par conséquent, de toucher unique.

522- Pour comprendre ce qui vient d'être dit, il faut voir que la distinction des puissances est proportionnelle à celle des objets. Comme un sens forme une seule puissance, il faut que le sensible correspondant soit d'un seul genre. Aristote a montré[147] que dans un genre unique, il y a une seule contrariété primaire. Il faut donc qu'à l'objet d'un seul sens corresponde une unique contrariété première. Voilà pourquoi Aristote écrit qu'à un seul sens répond une seule contrariété.

523- Il peut néanmoins y en avoir d'autres après la première. Soit comme subdivisions : ainsi, dans le genre corps, l'opposition première se tient entre animé et inanimé, et comme le corps animé se divise en sensible et insensible, puis le corps sensible en rationnel et irrationnel, les contrariétés au sein du genre corps se démultiplient. Soit il s'agit de plusieurs contrariétés accidentelles au sein d'un même genre, comme dans le genre corps, il y a opposition entre noir et blanc, et tant d'autres qui peuvent advenir par accident au corps. Entendons également que pour le son et la voix, au-delà

[147] *Métaphysique*, L IX (c'est du moins la référence donnée par saint Thomas, car c'est en fait au livre X – Iota – de la *Métaphysique* qu'Aristote aborde la question des contraires. Peut-être Thomas d'Aquin fait-il allusion au livre IX du commentaire d'Averroès, qui correspond au livre X – Iota – d'Aristote).

de la contrariété première et par soi entre grave et aigu, propres au son comme tel, il en existe d'autres advenues comme par accident.

524- Dans le genre tangible, en revanche, il y a plusieurs contrariétés premières par soi, qui, toutes, se ramènent en un sens à un unique sujet, mais pas en un autre. On peut, en effet, considérer comme sujet des contrariétés, le genre lui-même en le comparant aux différences contraires comme une puissance à son acte. On peut aussi prendre pour sujet des contraires la substance qui est sujet du genre auquel appartiennent les contraires, comme si nous disions que le corps coloré est sujet du blanc et du noir. Si nous retenons pour sujet le genre, il est évident que celui-ci n'est pas le même pour toutes les qualités tangibles, mais si nous parlons de la substance, elle est l'unique sujet de toutes, c'est-à-dire un corps proprement de consistance animale (aussi, le Philosophe dira-t-il plus loin que les qualités tangibles – celles qui permettent de distinguer les éléments corporels entre eux – appartiennent au corps en qualité de corps). Le sens du toucher juge, en effet, de celles qui appartiennent à la morphologie du corps animal. Formellement parlant, et du point de vue de sa spécificité, le sens du toucher n'est pas un mais plusieurs ; ramené à son sujet, en revanche, il est unique.

525- Aristote poursuit avec la seconde question. Il a pu paraître à certains que la chair était un organe de sensation tactile, pour la raison que nous sentons le tangible dès qu'il est en contact avec elle.

526- Afin de repousser cet argument, Aristote précise que le fait que la sensation tactile se produise au moment même où la chair est touchée ne paraît pas un signe suffisant pour juger si l'organe du toucher est interne ou bien si, au contraire, la chair est l'organe immédiat du toucher percevant le tangible. Si, en effet, on couvre la peau d'une pellicule ou d'un léger voile, le tangible ne sera pas moins ressenti dès le contact avec cette membrane enveloppant la chair. Or, on remarque que cette peau surajoutée est dépourvue d'organe de sensation. Il est donc évident que si cette membrane surajoutée lui était devenue naturelle, l'homme n'en sentirait que plus rapidement. Par conséquent, même si le tangible est immédiatement senti au contact de la chair naturelle à l'homme, il ne s'ensuit pas que celle-ci soit l'organe du toucher ; elle est plutôt une sorte de milieu connaturel.

527- Aristote conclut sur un point qui concourt à la manifestation de la première question. Puisque la chair est comme un milieu connaturel du sens du toucher, il semble que cette partie du corps se comporte envers le toucher comme si l'air ambiant nous était connaturel. On pourrait, en effet,

voir dans cet air, l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, alors qu'il en est le milieu ; nous n'aurions alors qu'un seul organe pour percevoir le son, l'odeur et la couleur, donc un seul sens pour l'ouïe, la vue et l'odorat. Mais, puisque désormais, le milieu où se déroule la mobilisation des sensibles en question est localisé à l'extérieur de nous, il est évident que ce n'est pas un organe et que les organes des trois sens évoqués diffèrent, et donc, que ces sens sont distincts. Mais ce n'est pas aussi clair pour le toucher, puisque son milieu nous est connaturel.

528- Il livre donc la raison de cette différence. Ni l'air ni l'eau, qui sont les milieux des autres sens, ne peuvent nous être connaturels, car ils ne peuvent constituer à eux seuls un corps animé. Étant aqueux et fluides, ils ne sont ni fermes ni suffisamment compacts en eux-mêmes, autrement que par un pourtour externe. Or, un corps animé demande d'être consistant et délimité de lui-même. Il faut donc qu'il soit un mélange de terre, d'air et d'eau comme il se doit pour la chair des animaux charnels. C'est ainsi que le corps servant de milieu au toucher, à savoir la chair, peut être natif, c'est-à-dire naturellement uni au toucher, de sorte que plusieurs sens tactiles s'exercent à travers lui comme milieu.

529- Il propose un autre argument conduisant à la même conclusion. On démontre la même chose à partir du constat que la langue possède plusieurs touchers ; elle permet, en effet, de percevoir comme d'autres parties du corps, tous les éléments tangibles, mais nous goûtons en outre grâce à elle les liqueurs et les saveurs auxquelles ces autres parties sont insensibles. Si la chair percevait ailleurs la saveur, nous ne discernerions pas entre le goût et le toucher, de même que jusqu'à présent, nous ne distinguons pas entre le toucher discriminant le sec et l'humide, et celui qui distingue le chaud du froid. Mais nous voyons désormais que le goût et le toucher sont deux sens non convertibles l'un avec l'autre. Partout où il y a toucher, il n'y a pas forcément goût. La raison en est que les saveurs ne sont pas des qualités élémentaires et ne relèvent pas de la morphologie animale comme les qualités tangibles.

Leçon 23 Le toucher

530- Ensuite, un milieu externe est-il requis au toucher ?
D'abord, le toucher ne peut se passer d'un milieu extérieur
541- Ensuite, ce qui différencie le toucher et le goût des autres sens
D'abord, Aristote exclut une différence supposée
543- Ensuite, il propose la vraie
545- Ensuite, il expose la vérité sur ce sens du toucher
D'abord, quant au milieu
546- Ensuite, les caractéristiques de l'organe du toucher
549- Ensuite, l'objet perçu par le sens
550- Ensuite, il conclut sous forme d'épilogue

Aristote, ch. 11, 423a21 - 424a16

530- Après avoir montré que le sens du toucher nécessite un milieu connaturel, le Philosophe se demande à présent s'il lui faut un milieu extérieur. Il démontrera que le toucher ne peut se passer d'un tel milieu. Cette question se pose si tout corps possède une hauteur, c'est-à-dire une troisième dimension (il est, en effet, évident que tous les corps ont trois dimensions, qui sont la longueur, la largeur et la hauteur). Si, en effet, s'introduit un corps intermédiaire entre deux corps, ces derniers ne sont pas en contact immédiat mais distants l'un de l'autre de la dimension interposée entre eux.

531- Il est encore évident que lorsque quelque chose est humide ou mouillé, il doit y avoir un corps, car l'humidité est une qualité qui ne peut se passer d'un sujet matériel, soit qu'elle caractérise l'humidité intrinsèque d'une substance en tant que telle, comme l'eau, soit qu'elle se joigne à un corps qu'on dit alors mouillé parce qu'il a de l'eau en surface ou même en profondeur. C'est pourquoi Aristote écrit que tout corps humide doit être de l'eau ou en avoir. Il est évident que des corps qui se touchent l'un l'autre dans l'eau doivent avoir de l'eau entre eux qui recouvre leur superficie, sauf à prétendre que leurs surfaces sont sèches dans l'eau, ce qui est impossible (il est, en effet, nécessaire que ce qui est immergé dans l'eau soit humide et doive donc être recouvert d'eau en surface). Il reste donc qu'entre deux objets tangents dans l'eau, celle-ci soit un intermédiaire. Si cela est vrai, il est alors impossible que l'un et l'autre objet soient en contact direct dans l'eau.

532- Ainsi en va-t-il de l'air, naturellement humide comme l'eau. Il humecte les objets dans l'atmosphère de façon comparable à l'eau pour les objets qu'elle contient, bien que la médiation de l'air nous soit plus cachée que celle de l'eau parce que nous vivons continûment en lui. Celui-ci nous enrobe sans que nous nous en rendions compte. C'est le même phénomène

pour les animaux aquatiques ; si deux d'entre eux viennent à se toucher, ils ne se rendent pas compte que c'est par l'eau qui les couvre car, vivant continûment dans l'eau, ils ne perçoivent pas l'eau qui les sépare des corps qui les touchent. Il existe d'ailleurs une autre raison expliquant que l'air nous est plus ignoré que l'eau : il est plus subtil et moins accessible aux sens. Il reste donc qu'il y a toujours un intermédiaire entre nous et ce que nous touchons, que ce soit de l'air ou de l'eau.

533- Mais alors survient une question. Le milieu correspondant à un sens doit être exempt des qualités sensibles propres à ce sens ; le translucide, par exemple, n'a aucune couleur. Or manifestement, l'air et l'eau possèdent des qualités tangibles ; ils ne peuvent donc pas servir d'intermédiaire du sens du toucher.

534- À quoi Averroès répond que nous sommes impactés par un air ou une eau pure. Or, toute réception provient de son contraire comme principe de réception. Mais l'air et l'eau ne nous sont pas contraires mais semblables. Ils sont pour nous comme le lieu pour le localisé. Notre toucher ne reçoit donc pas les qualités de l'air ou de l'eau, mais des qualités extérieures. Les qualités tangibles que nous ressentons dans l'air ou l'eau proviennent de leur mélange avec les corps extérieurs, dit-il, car de même qu'au feu, la chaleur ne fait jamais défaut, de même, l'eau ne manque jamais de sa fraîcheur, et lorsqu'elle nous paraît chaude, c'est à cause de l'immixtion d'autre chose d'extérieur.

535- Cette réponse contient cependant plusieurs erreurs :

1°- La première réside dans l'affirmation que notre corps n'est pas affecté par l'air ou l'eau parce qu'ils sont pour nous comme le lieu pour le localisé. Il est évident, en effet, que notre corps est associé à un lieu naturel comme à un mouvement naturel, à partir de la nature de l'élément prédominant en lui. Notre corps ne peut se rattacher aux lieux et aux corps le contenant autrement que le sont ses éléments eux-mêmes localisés. Or, ceux-ci se modifient à leurs extrémités[148]. Notre corps est donc naturellement modifiable par ses éléments.

536- En outre, tout ce qui est en puissance est destiné par nature à subir de ce qui est en acte. Or, notre corps, parce que sa constitution représente une certaine moyenne entre les qualités tangibles extrêmes présentes dans les éléments, joue à leur égard le rôle de puissance envers l'acte ; le

[148] *Les météorologiques*, L I.

moyen, en effet, est en puissance aux extrêmes, dirons-nous plus loin. Il est donc manifeste que notre corps peut nativement subir un changement venu des qualités élémentaires et les sentir.

537- Cette erreur provient donc de ce qu'Averroès n'a pas su distinguer entre les éléments selon qu'ils sont contraires ou selon qu'ils se contiennent et sont semblables, comme le lieu et le localisé.

538- Nous devons donc maintenir que les éléments peuvent se regarder de deux façons. D'une première façon du point de vue des qualités actives et passives, et ils sont alors contraires et se transmutent l'un dans l'autre à leur limite ; d'une autre façon du point de vue des formes substantielles issues de l'impact du corps céleste, car plus un corps élémentaire lui est proche et plus il a de forme. Or, c'est à la forme que revient de contenir ce qui relève de la spécificité du tout. C'est pourquoi le corps supérieur contient l'inférieur et se compare à lui comme le tout à la partie séparée, et c'est la même comparaison entre le lieu et le localisé. Le pouvoir de localiser et de contenir descend par conséquent du contenant premier, à savoir le corps céleste, jusqu'aux éléments. C'est pourquoi le lieu et le mouvement local ne sont pas attribués aux éléments en raison de leurs qualités actives et passives mais en raison de leur forme substantielle.

539- 2°- Une autre erreur gît dans l'affirmation que l'eau et l'air ne se modifient qu'après mixtion de corps étrangers. À l'évidence, air et eau sont en partie corruptibles ; mais la corruption et la génération peut se produire sans mélange parmi les éléments, en succédant à l'altération[149]. Par conséquent, toujours sous l'espèce d'eau, l'eau peut changer de qualité naturelle sans intervention étrangère. Le feu, en revanche, est le plus formel et le plus actif des éléments, et tous se comparent à lui comme une matière[150], c'est pourquoi il en va pour lui autrement que pour les autres.

540- Disons donc que l'eau et l'air sont aisément modifiables par des qualités extérieures, principalement lorsqu'ils sont en petite quantité, comme c'est le cas lorsqu'ils sont entre deux corps tangents. Ils n'empêchent donc pas le sens du toucher de s'exercer par leur intermédiaire (moins encore par l'air que par l'eau, puisque ses qualités tangibles sont assez peu sensibles). D'où, si l'on augmente les qualités

[149] *De la génération et la corruption*.
[150] *Les météorologiques*, L IV.

tangibles de l'air ou de l'eau, elles font d'autant plus obstacle au toucher qu'elles sont plus froides ou plus chaudes.

541- Aristote montre ensuite ce qui différencie le toucher et le goût des autres sens qui perçoivent par un milieu extérieur. Il exclut d'abord une différence supposée : puisque le toucher possède un milieu extérieur, la question se pose de savoir si le sens s'exerce de la même façon pour tous les sensibles, ou de façon différente pour les différents sensibles. À première vue, par exemple, apparaît cette différence que le goût et le toucher sentent dès lors qu'ils sont en contact immédiat, tandis que les autres perçoivent à distance leurs sensibles, sans les toucher.

542- Mais à la vérité, ce n'est pas ainsi qu'ils diffèrent car nous sentons le dur et le mou ainsi que les autres qualités tangibles, par autre chose, à savoir un milieu extérieur, de façon comparable à l'objet des autres sens que sont le sonore, le visible et l'odorant. Ces derniers, cependant, sont parfois distants du sens, tandis que le sapide et le tangible sont proches au point que leur milieu est presque imperceptible en raison de sa minceur ; c'est pourquoi leur milieu est caché. Nous sentons tous les sensibles à travers un milieu extérieur, mais caché pour le sapide et le tangible. Car, répétons-le, si nous étions recouverts d'une pellicule, nous sentirions tous les tangibles sans nous rendre compte que quelque chose nous en sépare ; nous sentirions à travers un médium de la même façon que nous le faisons maintenant dans l'air ou l'eau ; nous croyons être en contact avec les sensibles eux-mêmes, sans aucun intermédiaire.

543- Ayant repoussé cette fausse distinction, Aristote propose la vraie : la tangibilité diffère de la visibilité ou de la sonorité car nous sentons ces derniers parce qu'ils ébranlent le milieu et que celui-ci nous impacte, tandis que nous percevons le tangible à travers un milieu extérieur, non pas parce qu'il serait véhiculé par ce milieu, mais parce que nous sommes stimulés par le sensible en même temps que par le milieu ; c'est comme être heurté par son bouclier : celui-ci ne nous percute pas après avoir été frappé, mais c'est simultanément que les deux chocs se produisent.

544- Il ne faut pas limiter "simultanément" à la seule temporalité, car pour la vue, le milieu est ébranlé par l'objet en même temps que le sens l'est par le milieu (la vision se produit sans durée, contrairement à la perception des sons et de l'odeur[151]), mais l'étendre à la causalité. Pour les autres sens, c'est

[151] *Du sens et du senti*.

la mobilisation du milieu qui est la cause de leur stimulation, mais pas pour le toucher, car le milieu est nécessaire aux premiers, tandis qu'il est comme accidentel au toucher, lorsque les corps en contact sont humides.

545- Aristote expose la vérité sur ce sens du toucher, en commençant par son milieu. La chair et la langue jouent, semble-t-il, pour l'organe du toucher, le rôle de l'air et de l'eau pour les organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. Aucun de ces sens ne peut être stimulé si l'organe est au contact de son objet ; on ne pourrait voir, par exemple, un corps blanc s'il était posé à la surface de l'œil. Il est donc clair que l'organe sensoriel du toucher est interne. C'est la même règle pour lui que pour les autres : il ne perçoit pas les sensibles qui seraient posés sur l'organe ; or, il sent tout de même ceux qui touchent la peau ; c'est donc que la chair n'est pas l'organe du toucher mais son milieu.

546- Il poursuit avec les caractéristiques de l'organe du toucher. Les qualités tangibles sont les différences du corps en tant que corps, celles qui distinguent les éléments entre eux, à savoir le chaud et le froid, l'humide et le sec, dont traite l'ouvrage consacré aux éléments[152].

547- Or, il est évident que l'organe tactile, sur lequel se fonde tout d'abord le sens appelé toucher, fait partie de ce qui est sujet en puissance à ces qualités. L'organe du sens, en effet, subit le sensible, car sentir est un certain subissement et, par conséquent, le sensible, qui est agent, conduit à l'acte conformément à ce qu'il est, le sens qui lui est en puissance. Pour cette raison, l'organe du toucher ne sent pas la qualité dont il est en acte ; nous ne percevons pas, en effet, le chaud et le froid ni le dur ou le mou qui qualifient intrinsèquement notre organe du toucher, mais nous sentons le tangible additionnel, comme si notre organe du toucher représentait un certain équilibre entre les qualités tangibles contraires. Ceci explique que l'organe du toucher discerne entre les tangibles maximums, car le moyen est discriminant des extrêmes ; il peut subir des deux côtés, car comparé à l'un, il a la spécificité de l'autre. Le tiède, par exemple, paraît froid en comparaison du chaud, et chaud en comparaison du froid (le moyen subit des deux extrêmes, car il est d'une certaine façon contraire à l'un et à l'autre). À l'image de l'organe dédié à sentir le blanc et le noir, qui ne doit contenir ni l'un ni l'autre en acte, mais les deux en puissance, comme

[152] *De la génération et de la corruption*.

d'ailleurs pour les autres sens, Il faut que l'organe du toucher ne soit ni chaud ni froid, mais en puissance aux deux.

548- Mais cela se passe différemment pour le toucher et pour les autres sens. L'œil, en effet, est en puissance au blanc et au noir parce qu'il en est génériquement dépourvu, il est totalement exempt de toute couleur. Mais ce n'est pas le cas de l'organe du toucher pour le chaud et le froid ou l'humide et le sec ; il est constitué d'éléments dont ce sont les qualités. Il est donc mis en puissance à ses objets parce qu'il représente un intermédiaire entre les contraires, car la moyenne est en puissance aux extrêmes. Pour cette raison, plus le métabolisme animal se situe autour de cette moyenne, meilleur est son toucher, et l'homme, comme nous l'avons dit, est, parmi les animaux, celui qui possède le toucher le plus fin.

549- Enfin, il précise l'objet perçu par ce sens. De même que la vue porte d'une certaine façon sur le visible comme sur l'invisible, et de même que les autres sens portent aussi sur des opposés – l'ouïe sur le sonore et le silence – de même le toucher s'étend au tangible et à l'intangible. Ce dernier prend deux sens : d'abord ce qui est pauvre en tangibilité, comme l'air, ensuite ce dont la tangibilité est excessive au point de blesser le sens, comme le feu. Les deux sont dits intangibles parce qu'ils sont mal perçus du toucher.

550- Aristote conclut sous forme d'épilogue. Il confie que tout ce qui a été dit à propos des sensibles, le fut schématiquement et comme en résumé pour chacun des sens. Il revient au *Traité du sens et du senti* de les examiner plus spécialement.

Leçon 24 Synthèse sur le sens

551- Ensuite, Aristote examine le sens
D'abord, il montre ce qu'est le sens
D'abord, ce qu'est le sens
555- Ensuite, la nature de l'organe du sens
556- Ensuite, une solution à deux questions
558- Ensuite, doutes au sujet des affections sensibles
D'abord, la question
559- Ensuite, deux raisons pour répondre par la négative
D'abord, la première raison
560- Ensuite, la seconde raison
561- Ensuite, il en va autrement des qualités tangibles
562- Ensuite, d'autres sensibles agissent sur certaines choses inanimées
D'abord, il pose une question
563- Ensuite, il résout la question posée

Aristote, ch. 12, 424a17 - b18

551- Après avoir étudié les sensibles en fonction de chaque sens, Aristote examine ce qu'est le sens. Il faut comprendre que d'une manière générale, il appartient à tous les sens d'être réceptifs des espèces sans matière, comme la cire s'imprime du sceau de la chevalière sans le fer ni l'or. Pourtant, cela semble être le lot commun de tout patient. Tous reçoivent quelque chose de l'agent en tant qu'agent. Or, l'agent agit par sa forme et non par sa matière ; le patient, par conséquent, est porteur de la forme sans la matière. C'est perceptible même par les sens : l'air ne reçoit pas de l'action du feu sa matière mais sa forme. Recevoir la forme sans la matière n'est donc pas, semble-t-il, propre au sens.

552- Nous devons donc préciser que même s'il est commun à tous les patients de recevoir la forme de l'agent, il existe des différences dans le mode de réception. Tantôt, en effet, la forme reçue de l'agent par le patient connaît un même mode d'être dans l'un et l'autre (cela se produit lorsque le patient détient les mêmes dispositions à la forme que l'agent. Comme tout ce qui est reçu en autrui l'est selon le mode du receveur, un patient de même disposition que l'agent reçoit la forme telle qu'elle était chez ce dernier). Il ne reçoit pas la forme sans matière, par conséquent, car même si ce n'est pas concrètement la matière même de l'agent qui se transmet au patient, celui-ci acquiert cependant des dispositions matérielles à la forme comparables à celles présentes dans l'agent ; c'est ainsi que l'air subit du feu et que toute chose pâtit d'un subissement naturel.

553- Tantôt, au contraire, la forme est reçue chez le patient selon un mode d'être différent de chez l'agent, lorsque les dispositions matérielles réceptrices du premier ne sont pas comparables à celles du second. Alors,

la forme est reçue dans le patient sans la matière, dans la mesure où le patient se conforme à l'agent du point de vue de la forme et non de la matière. C'est de cette façon que le sens reçoit la forme sans la matière, car le mode d'être de la forme est autre dans le sens et dans la chose sensible. Dans cette dernière, son être est naturel, tandis que chez le sens, il est intentionnel ou spirituel.

554- L'exemple que donne Aristote au sujet du sceau et de la cire est donc pertinent, car la disposition à recevoir l'image n'est pas comparable dans la cire et dans le fer et l'or. Il ajoute que la cire reçoit l'empreinte, c'est-à-dire l'image et la figure de l'or ou du bronze, mais non pas en qualité d'or et de bronze. La cire est conforme au sceau d'or pour l'image et non pour les propriétés de l'or. Il en va de même du sens stimulé par un objet sensible par sa couleur, par sa liqueur et sa saveur, ou encore par sa sonorité, il ne subit pas chacun d'eux tel qu'il est ; il n'est pas affecté par la pierre colorée en qualité de pierre, ni par le miel doux en tant que miel, car le sens ne développe pas en lui des dispositions à la forme semblables à celles présentes dans ces sujets, mais est affecté par eux au titre de coloré ou de sapide, attachés à leur spécificité et à leur forme. Le sens s'assimile au sensible quant à la forme et non quant aux dispositions matérielles.

555- Aristote examine la nature de l'organe du sens. Ayant affirmé que le sens porte l'espèce sans la matière, à l'image de ce qui se passe pour l'intellect, il pourrait laisser croire que le sens, comme l'intelligence, n'est pas une puissance corporelle. C'est pour bannir cette opinion qu'il lui attribue un organe. Le sensitif premier, c'est-à-dire le premier organe de sensation, c'est celui où repose la puissance correspondante, porteuse de l'espèce sans la matière. Un organe de sensation comme l'œil, forme un seul sujet avec sa puissance, mais son être est autre, car la puissance diffère spécifiquement du corps. La puissance est comme la forme de l'organe, avons-nous admis, et c'est pourquoi Aristote ajoute que l'appareil charnel de l'organe est ce qui abrite le sens, ce qui le porte comme la matière porte la forme. Mais il n'y a pas d'unicité conceptuelle entre chair et sensation ou sens ; le sens est un équilibre, c'est-à-dire une proportion et une forme, et la puissance de cet appareil charnel.

556- Ensuite, Aristote conclut une solution à deux questions à partir de la définition posée du sens. D'après ce qui précède, dit-il, la raison pour laquelle l'organe sensoriel est meurtri par un sensible trop puissant est évidente. Il faut, en effet, qu'entre l'organe sentant et l'objet senti s'établissent un équilibre et une proportion, comme on l'a dit. Si donc le

mouvement du sensible dépasse la capacité naturelle de réception de l'organe, cette proportion est rompue et le sens, qui résulte de la configuration de l'organe, est corrompu comme une corde frappée avec force détruit l'harmonie et la tonalité résultant d'une certaine proportion dans l'instrument.

557- Une autre question est non moins évidente d'après les arguments avancés : pourquoi les plantes ne sentent-elles pas, alors qu'elles ont une part d'âme et subissent certains sensibles comme le tangible (il est visible qu'elles chauffent et refroidissent). La raison en est qu'on ne retrouve pas en elles cette configuration requise à la sensation ; elles n'ont pas de médiété organique entre les tangibles, requise à l'organe du toucher, sans lequel il ne peut y avoir aucun sens. Elles ne possèdent donc pas ce principe permettant de recevoir l'espèce sans la matière, autrement dit le sens, mais il leur arrive de subir matériellement des changements matériels.

558- Aristote soulève des doutes au sujet des affections sensibles, puisqu'il a dit que la plante est affectée par les tangibles. Quelque chose peut-il pâtir des autres sensible sans avoir le sens correspondant ? De l'odeur, par exemple, sans avoir l'odorat, de la couleur sans avoir la vue ou du son sans avoir l'ouïe ?

559- Il avance deux raisons pour répondre par la négative. La première : le propre de l'odorant, c'est de provoquer l'olfaction, or l'odeur est odorante ; si donc elle porte quelque chose, ce sera une olfaction. Ce qui ne dispose pas du sens de l'odorat ne peut donc pas être affecté par l'odeur. Et il en va de même des autres ; tout ne peut pas être affecté par ces sensibles, mais seul ce qui est doté de sens.

560- La seconde : la conclusion de la première raison est aussi manifeste par l'expérience. La lumière et l'obscurité, l'odeur et le son n'ont aucun effet sur les corps insensibles, sauf peut-être par accident, dans la mesure où des corps réagissent au contact de ce type de qualités. L'air, par exemple, par temps de tonnerre, peut fendre des arbres ; leur bois ne pâtit pas du son à proprement parler, mais de la commotion atmosphérique.

561- Il en va autrement des qualités tangibles. Aristote écrit que les tangibles ainsi que les liqueurs et les saveurs produisent une sorte d'effet sur les objets insensibles (ceci doit se comprendre des saveurs non pas en qualité de sapides, mais dans la mesure où le sapide est un type de tangible et le goût un type de toucher). Si, en revanche, les corps insensibles n'étaient pas affectés par les tangibles, il n'y aurait pas à se demander par quoi les êtres

inanimés sont affectés et altérés. Les tangibles, en effet, sont des qualités actives et passives des éléments à l'origine de toute altération dans les corps.

562- D'autres sensibles agissent sur certaines choses inanimées, mais pas tous. Ces autres sensibles n'ont-ils pas, eux-aussi, un effet sur les choses inanimées ? Aristote semble poser la question comme s'il y répondait positivement. Néanmoins, tous les corps ne sont pas affectés par l'odeur ou le son, alors qu'ils le sont tous par la chaleur et le froid. Seul les corps inconsistants et instables comme l'air ou l'eau, qui sont liquides et dont les limites propres sont fluctuantes, peuvent pâtir de ces sensibles. Que l'air puisse être affecté par l'odeur, c'est évident, car l'air "se sent" comme s'il était imprégné d'une odeur. Une autre lettre donne "porte"[153], car nous voyons que pour les autres sensibles, leur milieu véhicule l'espèce jusqu'au sens. Cette différence s'explique du fait que les qualités tangibles sont les causes des autres sensibles. Elles ont donc davantage de force d'action et peuvent opérer sur n'importe quel corps, alors que les autres sensibles, moins virulents, ne peuvent agir que sur des corps très meubles. Il en va de même de la lumière-source des corps célestes, qui altère les corps sublunaires.

563- Il résout la question posée ci-dessus. Si quelque chose pâtit de l'odeur qu'il ne sent pas, qu'est-ce alors que sentir une odeur si ce n'est être affecté d'une manière ou d'une autre par elle ? Flairer, c'est subir quelque chose de l'odeur de façon à la sentir. Or l'air ne subit pas de sorte qu'il ressente, car il est dépourvu de faculté sensorielle, mais de sorte qu'il soit ressenti dans la mesure où il est un milieu pour le sens.

[153] Nous sommes certainement en présence d'une coquille de copiste. "Sent" traduit le terme latin *fetet* (transcription en latin du moyen-âge de la forme classique *fœtet*. Le verbe latin *fœtere* a donné *fétide* en français) ; "porte", quant à lui, traduit le terme *feret* (du verbe latin *ferre*, simple reprise du verbe grec, à l'origine notamment de la terminaison des mots français en "-fère", "-phère", etc. comme *somnifère*, *conifère*, *téléphérique*, etc.). L'un des copistes a dû lire un "t" là où il y avait un "r" ou l'inverse. Nous avons au passage un bon exemple du scrupuleux respect de Thomas d'Aquin pour le texte ainsi que pour son auteur et ses transcripteurs. Du moment que les différentes lectures trouvent un sens légitime à ses yeux, il ne tranche pas. C'est assez fréquent chez lui.

Leçon 25 (*Livre III, Leçon 1*[154]) Il n'existe pas d'autre sens propre

564- Ensuite, Aristote aborde la partie cachée de la sensibilité
565- D'abord, existe-t-il un autre sens en dehors des cinq sens extérieurs ?
D'abord, n'y a pas d'autre sens propre en dehors des cinq évoqués
D'abord, il n'y a pas d'autre sens propre
D'abord, aucun autre sens ne connaît de sensible propre
567- D'abord, il expose ce qu'il entend dire
568- Ensuite, il infère une première proposition
571- Ensuite, une seconde proposition
575- Ensuite, pas d'autre sens dont l'objet serait les sensibles communs
576- D'abord, il énonce la conclusion
577- Ensuite, il prouve que ces sensibles communs sont sentis par soi
579- Ensuite, sinon les sensibles communs seraient sensibles par accident
582- Ensuite, pourquoi avons-nous plusieurs sens et non pas un seul ?

Aristote, L III, ch. 1, 424b22 - 425b11

564- Ensuite, Aristote aborde la partie cachée de la sensibilité. Pour les Grecs, c'est ici que commence le troisième livre, et à bon droit. C'est, en effet, à partir de maintenant qu'Aristote aborde la question de l'intelligence, car certains l'avaient identifiée avec la sensibilité. Or, il est clair que l'intellect n'est pas l'un des sens externes dont on a parlé, car il n'est pas réduit à ne connaître qu'un seul genre de sensible. Demeure donc la question de savoir si la sensibilité est dotée d'une autre puissance cognitive permettant d'assimiler l'intellect à un sens.

565- Aristote se demande s'il existe un autre sens en dehors des cinq sens extérieurs. Il démontre qu'il n'y en a pas d'autre qui connaisse des sensibles propres.

566- Il avance le raisonnement suivant : quiconque possède un organe sensoriel nativement destiné à connaître un type de sensible connaît tous les sensibles auxquels il est dédié. Or, les animaux parfaits sont dotés de

[154] Certains anciens commentateurs grecs fixent à cet endroit la séparation entre les livres II et III. L'usage fut changé avec les traducteurs et commentateurs latins qui reportèrent le début du livre III cinq chapitres plus loin. Saint Thomas signale et justifie le choix des Grecs, sans pour autant l'adopter, car il suit la lettre du texte qu'il commente, sans en être dépendant dans l'esprit. Encore un exemple de son respect pour ses devanciers à qui il doit d'avoir plusieurs manuscrits différents entre les mains. Nous rappellerons entre parenthèse au début de chaque leçon l'ancienne numérotation *Marietti*, qui commence ici le livre III, car de nombreux travaux y font référence. Les traducteurs actuels d'Aristote ont, eux aussi, repris cette première et antique séparation entre les livres II et III, plus conforme, semble-t-il, à la lettre d'Aristote. Mais l'Edition Léonine révisée reporte cinq leçons plus loin, le début du livre III, conformément à la lettre de Thomas d'Aquin.

tous les organes des sens et connaissent donc tous les sensibles. Mais comme ils ne disposent que de cinq sens, il n'y en a pas d'autre dédié à un sensible propre que ces cinq-là. Argument qu'il développe ainsi :

567- Compte tenu de ce qui va suivre, on a suffisamment de raisons de croire qu'il n'y a pas d'autre sens en dehors des cinq évoqués.

568- Aristote poursuit en établissant la première proposition de son inférence. L'animal doté d'un organe sensoriel connaît tous les sensibles qui lui sont accessibles. Aristote le manifeste avec le sens du toucher pour lequel le nombre des qualités tangibles est obvie. On a dit plus haut qu'elles sont les différences des corps faits d'éléments en tant que tels, qui proviennent à l'évidence des déterminations élémentaires. Chacun peut donc voir que nous sentons toutes les qualités tangibles.

569- Il conclut donc par une comparaison avec les autres sens : si nous avons l'organe, nous avons la sensation des sensibles naturellement destinés à être connus par lui. Voici les termes d'Aristote : si nous avons la sensation de tous les sensibles dont le toucher est réceptif (ce qu'on remarque parce que toutes les affections tangibles sont perçues par nous en tant que telles), nous devons dire universellement que lorsqu'un sens vient à nous faire défaut sur des sensibles, c'est que cet organe naturellement destiné à connaître ces sensibles est défaillant, car sinon, nous les connaîtrions. Il illustre ensuite ce qu'il vient de dire de façon générale avec des cas particuliers.

570- À partir des sensibles que nous connaissons sans milieu extérieur : aux dires d'Aristote, chaque fois que nous avons des sensations tactiles sans intermédiaire externe, celles-ci peuvent être perçues par l'organe du toucher dont nous disposons. Mais les objets que nous recevons à travers un milieu externe tels que l'air et l'eau qui sont des corps simples, nous ne les sentons pas par contact. Tout se passe comme si, dirions-nous, un même type d'organe pouvait percevoir plusieurs sensibles de genres différents, son possesseur percevrait alors nécessairement chacun des genres (par exemple, le possesseur d'un organe formé d'air, puisque l'air peut être mobilisé par la couleur et par le son, devrait pouvoir percevoir aussi bien le son que la couleur). À l'inverse, puisque l'air et l'eau (tous les deux translucides) sont porteurs de la couleur, un animal doté de plusieurs organes réceptifs des mêmes sensibles peut percevoir ce qui est sensible à travers l'un et l'autre à titre de milieu, ou bien au moyen des deux ensemble à titre d'instruments (cela étant dit parce que l'organe des

sens stimulés par un milieu extérieur est conforme à ce milieu). Aristote introduit ces conditions parce qu'un même sensible comme l'odeur est perçu dans l'eau par certains animaux et dans l'air par d'autres.

571- Puis, il propose une seconde proposition accompagnée de son explication. Les animaux parfaits sont dotés de tous les organes sensoriels. Leur consistance résulte nativement des deux seuls corps simples que sont l'air et l'eau, qui sont très passifs comme le réclame le métabolisme organique du sens afin d'être facilement stimulé par le sensible (la pupille, de fait, est aqueuse et grâce à la liquidité de l'eau contenue en elle, l'œil est réceptif des espèces visibles ; l'organe de l'ouïe est quant à lui fait d'air, comme nous l'avons vu, et l'olfaction s'attribue à l'air pour certains, et à l'eau pour d'autres, nous l'avons aussi dit). Le feu pour sa part, n'est organe d'aucun sens, car il est actif au plus haut point, et très peu passif. Mais en vertu de sa qualité, il est commun à tous les sens (on ne peut, en effet, rien sentir sans chaleur, puisqu'on ne peut sentir sans vivre).

572- La terre à l'état pur n'est l'organe d'aucun sens, mais en mélange, elle est tout à fait appropriée au toucher, car l'organe du tact doit avoir une constitution moyenne, nous l'avons vu ; il faut donc qu'il soit composé de tous les éléments. Il n'y a par conséquent aucun organe en dehors de l'air et de l'eau, or certains animaux parfaits possèdent ces organes d'air et d'eau. Tous les animaux dont la nature n'est pas imparfaite, conclut Aristote, possèdent tous les sens ; sont imparfait les animaux immobiles, qui ne disposent que du toucher.

573- C'est également le cas des animaux sans handicap, de ceux qui ne sont pas privés d'un sens pour des raisons non naturelles, comme les aveugles ou les sourds (la taupe, par exemple, est un genre d'animal parfait, car, semble-t-il, elle possède des yeux sous la peau, qui l'assimilent à son genre ; mais parce qu'elle vit sous terre, il ne lui était pas nécessaire de voir. De plus, si ses yeux étaient ouverts, la terre les blesserait).

574- Cet argument tient évidemment au nombre limité d'éléments permettant de prouver que les organes des sens nécessitant un milieu extérieur opèrent uniquement à travers l'air ou l'eau. À quoi s'ajoute la détermination des propriétés passives des éléments constituant les qualités tangibles qui rend notoire que nous connaissons toutes les qualités tangibles. Aristote conclut pour cette raison qu'aucun sens ne nous fait défaut, à moins de soutenir qu'il existe un corps élémentaire en plus des quatre éléments et qu'existent d'autres impressions que le toucher pourrait

percevoir mais qui n'appartiennent pas aux corps que nous connaissons ici-bas. Mais on le voit, c'est insoutenable. Reste donc qu'il n'existe que cinq sens et nous les possédons.

575- Il n'y a pas non plus d'autre sens dont l'objet serait les sensibles communs. On pourrait, en effet, dire qu'il existe un sens dédié à les connaître. Aussi Aristote exclut-il cela avec l'argument suivant : tout ce qui est connu par un sens comme son sensible propre, n'est connu des autres sens que par accident. Or, les sensibles communs ne sont pas perçus par accident par un sens quelconque, mais de soi par plusieurs. Par conséquent, ces sensibles communs ne sont pas les objets propres d'un sens particulier. Ce qu'il démontre de la façon suivante :

576- Il ne peut exister d'organe sensoriel dédié en propre à connaître les sensibles communs comme le mouvement, la station, etc., que chacun de nos sens perçoit par soi et non par accident.

577- Aristote prouve que ces sensibles communs sont sentis par soi. Tout objet perçu parce qu'il stimule un sens est senti par soi et non par accident (sentir n'est, en effet, rien d'autre que subir de la part d'un sensible). Or, tous ces sensibles communs sont connus à la suite d'une stimulation. Aristote écrit : « Nous les sentons tous dans le mouvement », c'est-à-dire par une mobilisation quelconque. Il est, en effet, visible que la grandeur stimule le sens, puisqu'elle est sujet de qualités sensibles comme la couleur ou la saveur et qu'une qualité n'agit pas indépendamment de son sujet. Même les figures, nous les connaissons par une certaine stimulation, puisque, résultant du pourtour d'une grandeur, elles ont quelque chose de celle-ci (une figure, écrit Euclide[155], est « le contenu d'une ou plusieurs limites »).

578- Il est aussi évident que la station se comprend à partir du mouvement, comme l'obscurité à partir de la lumière, car la station est privation de mouvement. On connaît le nombre par négation de la continuité qui est une grandeur (le nombre se produit par division du continu dans les choses sensibles). Les propriétés du nombre sont donc connues au moyen des propriétés du continu (le continu est, en effet, divisible à l'infini et le nombre peut croître à l'infini[156]). Or on sait que chaque sens connaît par soi une seule chose parce qu'il est stimulé par un seul objet, et ces sensibles

[155] Euclide, *Elementa*, L I.
[156] *Physiques*, L III.

communs sont, on le voit, perçus par soi et non par accident. Aristote en conclut qu'il est impossible qu'il y ait un sens propre à leur endroit.

579- Il explique ensuite que les sensibles communs, s'ils étaient sentis en propre par un sens, seraient sensibles par accident. C'est le sens de ses propos : il en irait des sensibles communs, s'ils étaient les objets propres d'un sens, comme de sentir le doux avec la vue. C'est, qu'en effet, nous avons la sensation des deux, à savoir du blanc et du doux, et lorsque les deux coïncident, ce qui est propre à un sens est connu par accident par l'autre.

580- S'il y avait un sensible qui ne soit pas perceptible par un sens, il ne le serait pas non plus accidentellement lors de la coïncidence de deux sens sur un même sensible ; il serait totalement sensible par accident, comme nous l'avons dit (nous sentons par accident le fils de Cléon, par exemple, non pas parce qu'il est fils de Cléon, mais en raison du blanc qui se trouve colorer le fils de Cléon. Mais cela même, être fils de Cléon, n'est pas sensible par accident par la vue de la même façon que s'il était sensible par soi par un autre sens, comme il en va de doux). Nous avons au contraire une sensation partagée des sensibles communs qui n'est pas par accident ; ces sensibles communs sont perçus conjointement par soi par divers sens, et non par accident. Il n'y a donc pas de sens propre portant sur eux, car sinon, nous ne les sentirions pas par soi par les autres sens, mais par accident, comme nous sentons le fils de Cléon.

581- Les sens perçoivent par accident les sensibles propres les uns des autres ; la vue, par exemple, sent l'audible et inversement. Ce n'est toutefois pas parce que la vue connaîtrait le sensible de l'ouïe, ni l'ouïe celui de la vue en ce qu'ils sont – la vue n'est en rien affectée par l'audible, ni l'ouïe par le visible – mais en tant qu'elles concourent à une même perception, c'est-à-dire à un unique acte de sensation d'un même sensible, pour ainsi dire. Et nous parlons d'une même sensation en acte parce que l'action de chacun des deux sens se déroule simultanément à l'égard de leurs sensibles. Le fiel, par exemple, se sent à la fois au goût par son amertume et à la vue par sa rougeur, et dès que nous voyons quelque chose d'aspect rougeâtre, nous le jugeons amer ; il ne s'agit pas d'un sens supplémentaire dont le propre serait de connaître que le blanc et l'amer sont un (une telle unité ne pourrait être qu'accidentelle et ce qui est par accident ne peut faire l'objet d'une quelconque puissance). C'est pourquoi, comme la vue ne perçoit la saveur que par accident, il est fréquent que nos sens nous trompent en de telles circonstances, comme si nous qualifiions de fiel ce qui est rougeâtre.

582- Aristote se demande en outre pourquoi nous avons plusieurs sens et non pas un seul. Cela découle de l'espèce tout entière et en de tels sujets, aux dires d'Aristote[157], il faut établir la cause finale (il en va autrement des accidents individuels dont l'explication doit résulter de la matière ou de l'agent). C'est pourquoi il assigne ici leur finalité. Nous pouvons, dit-il, nous demander en vue de quoi nous possédons plusieurs sens et non pas un seul. Voici la réponse : pour que ne nous échappe pas ce qui accompagne les sensibles propres, et qui sont communs à divers sens, comme le mouvement, la grandeur et le nombre. Si nous n'avions que le seul sens de la vue, qui porte uniquement sur les couleurs, comme la grandeur accompagne la couleur car sa stimulation est concomitante à celle de la couleur, nous ne pourrions discerner entre les deux, mais nous les identifierions. Mais en réalité, comme la grandeur est perçue par un autre sens que la vue, contrairement à la couleur, il est évident qu'autre est la couleur et autre la grandeur. Il en va de même des autres sensibles communs.

583- On peut également avancer cette autre raison à la variété des sens : comme il est clair que la puissance se définit en fonction de l'objet, la variété des objets doit entraîner la variété des puissances sensorielles. L'objet est sensible, en effet, dans la mesure où il stimule un sens, et, aux différents types de stimulations opérées par les sensibles, doivent correspondre différents sens. Le sens est stimulé d'une première façon au contact, c'est pourquoi il existe un sens du toucher qui discerne les propriétés constitutives de l'animal, et un sens du goût réceptif des qualités indiquant la comestibilité des aliments utiles à l'entretien du corps animal. Il est stimulé d'une autre façon à travers un milieu extérieur. Cette excitation peut se faire soit par altération du sensible, comme l'odeur atteint l'odorat après désagrégation de l'odoriférant, soit avec un déplacement, comme le fait le son, soit sans changement de l'objet sensible mais par la seule modification spirituelle du milieu et de l'organe, comme le fait la couleur.

[157] *De la génération des animaux*, L V.

Leçon 26 (*III, 2*) Le sens commun

584- Ensuite, le Philosophe explique qu'outre les sens propres, il existe un sens commun
D'abord, la première de deux actions
D'abord, il soulève la question
585- Ensuite, il objecte contre chacun des deux membres de la conclusion
D'abord, deux arguments pour prouver que la vue se voit voir
D'abord, le premier argument
586- Ensuite, le second argument
587- Ensuite, il objecte contre la partie contraire
588- Ensuite, il répond à la question de deux façons
D'abord, de la première façon
589- Ensuite, de la seconde façon
590- D'abord, il énonce cette solution
592- Ensuite, il prouve ce qu'il a présupposé dans sa solution
594- Ensuite, il procède à la démonstration de deux autres questions
D'abord, il répond à la première question
597- Ensuite, il répond à la seconde question

Aristote, ch. 2, 425b12 - 426b8

584- Le Philosophe explique qu'outre les sens propres, il existe un sens commun. Après avoir établi qu'il n'y a pas d'autre sens propre au-delà des cinq, il cherche à savoir s'il existe une puissance sensorielle commune aux cinq sens. Il conduit cette investigation à partir des actions qui ne semblent pas être propres à un sens en particulier, mais manifestent l'exigence d'une puissance sensorielle commune. Ces actions sont au nombre de deux :

1°- Nous percevons nos sensations ; nous nous sentons voir et entendre.

2°- Nous distinguons entre les différents sensibles des différents sens, comme le doux et le blanc.

585- Aristote cherche à quoi attribuer la première des deux actions. Il commence par objecter contre chacun des deux membres de la conclusion. Il avance deux arguments pour prouver que la vue se voit voir. Premier argument : si l'homme se sentait voir par un autre sens que la vue, ce serait ou bien parce qu'il voit la couleur par cet autre sens, ou bien parce qu'il voit les couleurs et sent sa vision par deux sens totalement autres. Dans le cas où il sentirait les couleurs et sa vision des couleurs par un même sens, il s'en suivrait qu'il y aurait un seul et même sens pour la vue en acte, c'est-à-dire à la fois pour la vision et pour la couleur. D'où l'alternative suivante :

1°- Si ce sens qui sent la vision et la couleur était distinct du sens de la vue, il faudrait que deux sens portent sur un même sujet, la couleur, ou bien, si le sens par lequel nous sentons la couleur et la vision était le même que la

vue, il s'en suivrait que lui-même porterait sur lui-même, autrement dit que la vue serait sensitive d'elle-même, ce qu'on a refusé au départ.

2°- Mais dire que cet autre sens par lequel nous nous sentons voir ne sent pas la couleur, c'est tout à fait absurde, car dans ce cas, il ne pourrait pas connaître ce qu'est voir, puisque voir n'est rien d'autre que sentir les couleurs.

586- Second argument : si le sens portant sur la vue, c'est-à-dire sur la vision, par lequel nous nous sentons voir, était autre que la vue, il faudrait nous demander à nouveau à son sujet si lui-même se sent sentir ; et dans le cas contraire, nous devrions chercher quel sens perçoit que ce sens sent. Alors, ou bien nous irions à l'infini, ce qui est impossible, car on ne peut porter à son terme une action dépendant d'un agent infini (il ne peut d'ailleurs pas davantage y avoir de puissance infinie pour une réalité unique). Ou bien il faudrait parvenir à un sens qui soit juge de lui-même, et se sente sentir. Le même argument pourrait alors s'appliquer au premier sens, à savoir que la vue se sente voir. Il n'y a donc pas un sens qui perçoit les couleurs et un qui perçoit la vision des couleurs.

587- Aristote objecte contre la partie contraire. Comme en un sens les premiers arguments concluent à la vérité, il énonce d'abord ce raisonnement sous forme de question, pour la résoudre ensuite. Si nous nous sentons voir par la vue, comme sentir par la vue n'est rien d'autre que voir, nous nous voyons donc voir. Mais nous ne voyons rien d'autre que la couleur ou ce qui est coloré. Si donc quelqu'un voit à propos de lui-même qu'il est en train de voir, il s'ensuit que ce qui d'abord voit et devient ensuite vu, possède des couleurs (ce qui est incohérent, puisqu'on a dit plus haut que la vue, comme elle est porteuse de la couleur, est dépourvue de coloration).

588- Il répond à la question de deux façons. Première façon : de ce qui a été dit précédemment, on conclut que sentir par la vue a plusieurs dignifications. Nous avons, en effet, montré que d'une part, nous nous sentons voir par la vue et que d'autre part, la vue ne nous donnait d'autre perception que la couleur. Sentir par la vue se dit donc de deux façons, une première lorsque par la vue, nous nous sentons voir, et une autre quand par la vue, ce sont des couleurs que nous voyons. Nous nous apercevons que sentir par la vue se dit de plusieurs façons lorsque parfois nous disons sentir par la vue alors que la vue est présentement stimulée par le visible et la couleur, et parfois, nous discernons par la vue l'obscurité de la lumière, même sans voir, par excitation d'un sensible extérieur ; alors, nous ne

donnons pas le même sens à sentir par la vue dans les deux cas. Aristote résume sa solution au fait que l'action de voir peut se considérer soit comme consistant en une stimulation de l'organe par un sensible extérieur, et alors nous ne sentons rien d'autre que la couleur – et par cette action, la vue ne se voit pas voir – soit l'action de la vue, une fois l'organe stimulé, juge de cette réception organique depuis le sensible, même après que ce dernier a disparu – et ainsi, la vue ne sent pas seulement la couleur, mais également la vue de la couleur.

589- Seconde façon : il est nécessaire que la couleur ait deux êtres, l'un, naturel, dans la chose sensible, et l'autre spirituel dans le sens. La première solution découle du premier être de la couleur et cette seconde de son second être. Aristote expose sa solution en trois temps.

590- Il commence par énoncer cette solution : comme la question précédente fut résolue en maintenant que le voyant n'était pas coloré, on peut la résoudre mieux encore en disant que le voyant est comme coloré, car il y a en lui une similitude de la couleur, et le sujet voyant est semblable au coloré. Aussi, cette puissance par laquelle on se voit voir n'est pas étrangère au genre de la capacité de voir. Aristote prouve par ses propos précédents que le sujet voyant est comme coloré : chaque organe est porteur de l'espèce sensible sans matière [nous l'avons déjà dit] et c'est la raison pour laquelle le sensible disparu, demeure en nous la sensation et l'image ou l'apparition par laquelle l'animal sent en quelque façon. Il est ainsi évident que le sujet voyant est comme coloré parce qu'il possède la similitude de la couleur. Et non seulement le sujet voyant est comme coloré et semblable au coloré, mais encore, l'acte de n'importe quel sens est un et identique avec l'acte du sensible, bien qu'il ne soit pas un selon la notion.

591- Et nous disons l'acte du sens qu'est l'ouïe en acte, est l'acte du sensible qu'est le son en acte. Ils ne le sont pas toujours, en effet, car il se peut que possédant l'ouïe, on n'entende pas et que le sonore ne résonne pas toujours. Mais, lorsque ce qui peut entendre exerce cette opération et que ce qui peut sonner résonne, alors advient simultanément et la sonorité en acte qu'on nomme son, et l'ouïe en acte qu'on nomme écoute. Puisque :

1°- La vue perçoit le sensible ainsi que son acte

2°- En voyant, la vue se fait semblable au sensible

3°- L'acte de voir est identique à l'acte du sensible dans le sujet, même si ce n'est pas en notion

Alors, c'est par la même faculté que nous voyons la couleur et la stimulation provenant de la couleur, aussi bien le vu en acte que sa vision. Par conséquent, la puissance par laquelle nous nous voyons voir n'est pas étrangère à la faculté de voir, mais en diffère par la notion.

592- Aristote prouve ensuite ce qu'il a présupposé dans sa solution. L'acte du sensible est un et même avec l'acte du sentant, quoiqu'ils diffèrent en notion. Dans sa *Physique*[158], Aristote montre qu'autant le mouvement que l'action et la passion résident dans ce qui est agi, c'est-à-dire dans le patient et le mobile. Or, il est manifeste que l'ouïe subit le son. Il est donc nécessaire que la sonorité en acte, qu'on nomme son, ainsi que l'ouïe en acte qu'on nomme écoute résident dans ce qui est en puissance, autrement dit dans l'organe de l'ouïe. L'acte de l'agent et du moteur se déroulent, en effet, dans le patient, et non dans l'agent ni dans le moteur. Telle est la raison pour laquelle tout moteur n'a pas à être mu (partout où il y a mouvement, celui-ci est mu ; c'est pourquoi si le mouvement et l'action qui est une sorte de mouvement, résidaient dans le moteur, il s'ensuivrait que le moteur serait mu). Comme Aristote l'écrit[159], l'action et la passion sont un seul acte dans le sujet, mais diffèrent de notion, car le terme d'action signifie provenance de l'agent, tandis que celui de passion existence dans le patient. C'est la raison pour laquelle il dit que l'acte du sensible est identique à l'acte du sentant, en sujet mais pas en notion. L'acte du sonore ou de la sonorité est donc la résonnance, tandis que l'acte de l'auditeur est l'écoute.

593- Ouïe et son se disent donc en deux sens, selon l'acte et la puissance. Et ceci vaut, pour la même raison, pour les autres sens et sensibles. L'action et la passion résident, en effet, dans le patient, et sont dans l'agent non en qualité de sujet mais seulement de principe originel, et autant l'acte du sensible que celui du sentant sont dans le sentant comme en leur sujet. Pour certains sensibles et certains sens, l'acte de chacun d'eux reçoit un nom spécifique, comme la sonorité pour le sensible et l'audition pour le sens ; pour d'autres, en revanche, un seul est nommé, à savoir l'acte du sensitif. La vision, en effet, est l'acte de la vue, mais l'acte de la couleur reste innommé. De même le goût, c'est-à-dire la dégustation, est l'acte du sens du goût, mais l'acte de la saveur n'a pas de nom en grec[160].

---

[158] *Physiques*, L III.

[159] *Physiques*, L III.

[160] Nous avons déjà noté qu'en français, le terme "goût" s'emploie aussi bien pour désigner le sensible : le goût des aliments, que le sens : avoir du goût.

594- Grâce à cette solution Aristote procède à la démonstration de deux autres questions. Il commence par répondre à la première : le sens et le sensible sont-ils corrompus et préservés ensemble ? Pour cela, il répète que l'acte du sensible et celui du sensitif étant un en sujet, mais différents en spécificité, l'ouïe dite selon l'acte et le son dit selon l'acte sont conservés et dissipés en même temps, et il en va de même de la saveur et du goût, comme des autres sens et sensibles. Mais si l'on parle d'eux en puissance, ce n'est plus nécessaire.

595- Cette solution lui permet d'évacuer l'opinion des Anciens Naturalistes. Les prédécesseurs, dit-il, ne se sont pas exprimés de façon satisfaisante parce qu'ils pensaient que rien n'était blanc ou noir tant qu'il n'était pas vu, et que les saveur n'existaient qu'une fois goûtées, et de même pour les autres sens et sensibles (et comme ils pensaient qu'il n'y avait d'autres êtres que les êtres sensibles, ni d'autres facultés de connaissance que le sens, ils croyaient que tout l'être des choses et toute leur vérité tenaient à leur apparence ; ils en déduisirent la croyance que les contradictoires étaient vrais à la fois puisque diverses personnes tenaient des propos contradictoires).

596- En un sens, ils avaient raison et en un autre non. Sens et sensible, en effet, ont deux significations, selon la puissance ou l'acte. Donc, ces penseurs avaient raison de dire qu'il n'y avait pas de sensible sans sens, s'agissant du sens et du sensible en acte, mais tort si on les considère en puissance. Mais ils s'exprimaient dans l'absolu et sans faire de distinction, sur un thème aux multiples significations.

597- Puis, il répond à la seconde question en s'appuyant sur la précédente solution : pourquoi certains sensibles blessent-ils le sens, tandis que d'autres lui plaisent ? Une mélodie, c'est-à-dire un son harmonieux et équilibré, est un type de son, et le son est identique à l'ouïe. Si donc la mélodie est un accord, il est nécessaire que l'ouïe soit un accord. Or, toute proportion est détruite par l'excès et une sensibilité disproportionnée détériore le sens. C'est de cette façon qu'un son exagérément grave ou aigu corrompt l'audition, une saveur trop forte détruit le goût, l'éblouissement ou les ténèbres aveuglent la vue, et une odeur puissante altère l'odorat, comme si le sens était une sorte de balance.

598- Et lorsque les sensibles purs sont conduits à former un mélange équilibré, ils deviennent attirants ; ainsi la saveur, qu'elle soit acide, douce ou salée dans une juste proportion. Tous, dans ce cas, sont plaisants, et tout

mélange est plus attirant encore que l'élément simple, comme un accord l'est davantage qu'un son seulement aigu ou grave, ou pour le toucher, un composé de chaud et de froid. Le sens se plait dans l'équilibre qui lui ressemble, car il est lui-même une proportion, mais l'excès le corrompt ou du moins lui déplaît.

Leçon 27 (*III, 3*) L'unité du sens commun

599- Ensuite, à quoi attribuer la seconde action ?
600- D'abord, jusqu'où s'étend le jugement du sens propre ?
601- Ensuite, à quoi attribuer le jugement dépassant la capacité du sens propre
D'abord, Aristote établit la vérité
D'abord, il y a un sens pour discerner entre le blanc et le doux
603- Ensuite, ce ne sont pas deux puissances sensorielles mais une seule
605- Ensuite, elle doit percevoir en même temps chacun des sensibles
606- Ensuite, il objecte contre la vérité et résout l'objection
D'abord, il propose l'objection
607- Ensuite, il avance une solution
608- Ensuite, il réfute cette solution
609- Ensuite, il donne la vraie solution
614- Ensuite, il conclut sous forme d'épilogue

Aristote, ch. 2 426b8 – 427a16

599- À quoi attribuer la seconde action, à savoir la distinction entre les sensibles ? Précédemment, Aristote a avancé dans la recherche du sens commun à partir de l'opération nous faisant sentir que nous voyons ou entendons. Il en a conclu que la puissance de vue sent la vision, mais d'une autre façon qu'elle sent le sensible extérieur. Mais il n'a pas encore dit comment la puissance de discernement entre les actes de sensation est une et commune. C'est pourquoi il lance la recherche sur cette faculté avec une autre opération permettant de montrer qu'une puissance commune unique est liée à l'ensemble des cinq sens ; cette opération, c'est le discernement entre les différents sensibles.

600- Il établit jusqu'où peut s'étendre le jugement du sens propre. Après ce qui précède, il est évident que chaque sens est connaisseur du sensible qui lui est assujetti, dont la spécificité est présente dans l'organe en tant que tel (l'organe de chaque sens est stimulé par soi par l'objet propre du sens, et non par accident). Tout sens discerne donc les différences de son sensible propre. La vue distingue entre le blanc et le noir, le goût entre le doux et l'amer, et ainsi de suite pour les autres sens.

601- Puis, il cherche à quoi attribuer le jugement dépassant la capacité du sens propre, celui qui arbitre entre le sensible d'un sens et celui d'un autre. Il explique pour cela qu'il y a un sens pour discerner entre le blanc et le doux. C'est un fait que nous avons une faculté d'arbitrer non seulement entre le blanc et le noir, ou entre le doux et l'amer, mais encore entre le blanc et le doux, et chaque sensible avec un autre. Or, sentir pourquoi ils diffèrent relève du sens, car connaître les sensibles en qualité de sensibles appartient au sens. Nous connaissons la différence entre blanc et doux non

seulement quant à leur essence, ce qui est l'œuvre de l'intelligence, mais encore quant à la disparité des stimulations sensorielles. Cela ne peut se produire que dans le sens.

602- Si tel est le cas, cela semble être avant tout l'œuvre du toucher, qui est le sens premier et comme la racine et le fondement de tous les autres. C'est, en effet, grâce à lui que l'animal est dit sensitif. Il est donc évident que la chair n'est pas l'organe ultime du toucher, car, comme il revient au toucher d'opérer un tel discernement, il faudrait que la distinction entre le tangible et les autres sensibles se passe au sein même du contact du tangible avec la chair. Mais on attribue cette faculté au toucher non en sa qualité de sens propre, mais en raison de sa position de fondement de tous les autres sens et très proche de la source originelle de tous les sens, qui est le sens commun.

603- Il n'y a pas deux puissances sensorielles pour différencier le blanc du doux, mais une seule. On pourrait croire que nous discriminions le blanc du doux non par une puissance unique, mais par plusieurs, puisque nous connaissons le doux par le goût et le blanc par la vue. Pour rejeter cela, Aristote précise qu'il ne revient pas à des puissances séparées et différentes de juger si le doux est autre que le blanc, mais il faut pour ce discernement que les deux soient manifestes à une seule de nos puissances. Ce serait sinon comme si plusieurs personnes sentaient l'un le doux, l'autre le blanc, comme si moi je sentais ceci et toi cela. Dans ce cas de figure, il paraîtrait évident que le doux et le blanc seraient différents puisque moi je serais affecté par le doux autrement que toi par le blanc.

604- Néanmoins, cette différence nous resterait celée tant qu'un seul d'entre nous n'aura pas déclaré le doux différent du blanc. Que le doux soit différent du blanc, c'est, en effet, une vérité une, et il faut que cette unité soit énoncée par une même personne. Or, une énonciation est l'expression d'une perception intérieure. Par conséquent, de même que c'est une seule personne qui se prononce, de même faut-il qu'il y ait une seule instance d'intelligence et de sensation de l'altérité entre doux et blanc. Aristote écrit « intelligence et sensation » car il n'a pas encore établi que l'intelligence se démarque du sens, ou encore parce que cette diversité est connue et par le sens et par l'intelligence. De même donc qu'il faut un seul homme pour dire que le blanc est autre que le doux, de même faut-il une puissance unique pour connaître l'un et l'autre. L'homme, en effet, ne connaît que grâce à une faculté, et c'est pourquoi Aristote finit par conclure qu'à l'évidence, il n'est pas possible de juger des objets séparés et leur diversité

par des facultés séparées, c'est-à-dire diverses. Il faut, au contraire, que ce soit la même puissance qui connaisse les deux.

605- Cette puissance doit percevoir en même temps chacun des sensibles entre lesquels elle arbitre. Des propos précédents, il ressort manifestement que ce n'est pas non plus en des temps séparés et distincts qu'on connaît les deux objets en question. De même qu'ayant jugé de la différence entre certaines choses, on prononce un seul et même discours – que l'une est bonne et l'autre mauvaise, par exemple – de même, on le dit au moment où ces choses sont différentes, c'est-à-dire à l'instant même où on en juge. Et ce moment de la différence n'est pas mentionné incidemment, en référence à celui qui parle, autrement dit, comme si l'on déclarait maintenant qu'il y a différence et non comme si l'on disait qu'il y a maintenant une différence (ce qui serait accidentel par rapport au propos énoncé). Bien au contraire, on dit maintenant qu'il y a différence pour exprimer qu'il y a différence maintenant. Or, cela ne pourrait se produire si l'on n'appréhendait en même temps ces deux choses, c'est-à-dire à l'instant même où l'on juge de leur différence. Il est donc clair qu'on les connaît toutes les deux à la fois. De même, par conséquent, que la puissance qui connaît ensemble les deux choses dont elle apprécie la différence, est une puissance indivisible, c'est-à-dire une et même, de même doit-elle appréhender ces deux réalités en un temps indivisible.

606- Puis, Aristote objecte contre la vérité et résout l'objection. « Il est impossible à une chose une et indivisible de se mouvoir simultanément de mouvements contraires en un temps indivisible ». Or, l'intellect et le sens sont mobilisés par le sensible et l'intelligible lorsqu'ils sentent et intelligent. Mais, des sensibles divers et contraires mobilisent des mouvements divers et contraires. Il est donc impossible que la même faculté de sensation ou d'intellection connaisse en même temps des objets contraires et divers.

607- Il avance une solution : ce qui juge de la différence entre contraires ou divers est synchrone ainsi qu'indivisible et inséparable numériquement, c'est-à-dire un dans le sujet, mais selon l'être, il est séparé, c'est-à-dire divers en spécificités. Ce serait ainsi que d'une certaine façon, le divisible sent les divisés et les divers, et d'une autre, c'est l'indivisible qui sent les divers, car il est divisible en son être. Autrement dit, il est divers en spécificités, mais indivisible en lieu et nombre, c'est-à-dire unique en tant que sujet. Aristote précise "en lieu", car les diverses facultés gisent en diverses parties du corps organique.

608- Il réfute ensuite cette solution : il est impossible de maintenir la position en question. Ce qui est identique et indivisible comme sujet mais pas comme être, c'est-à-dire dans sa spécificité, reste en puissance à recevoir des contraires, mais ce qui est affecté de contraires tandis qu'il opère, c'est-à-dire lorsqu'il est en acte, doit être divisible, et il est impossible qu'un même et indivisible sujet soit à la fois et uniment blanc et noir, pour la raison qu'il n'est pas davantage possible qu'un seul et même soit affecté simultanément de leurs spécificités. Cela n'est pas moins vrai de l'intellection et de la sensation, étant entendu qu'elles sont de ce type, c'est-à-dire un certain subissement.

609- Enfin, il donne la vraie solution : il se sert pour cela de l'exemple du point. Le point à l'intersection de deux segments d'une ligne peut se voir comme un ou comme double ; un, certes, puisqu'il opère la continuité des segments de la ligne, à titre de terme commun, et double dans la mesure où nous nous servons deux fois de ce point, à savoir comme début d'une ligne et fin de l'autre. C'est ce qu'il faut comprendre de la capacité de sentir ; elle se diffuse dans les organes des cinq sens à partir d'une racine commune d'où la sensibilité se répand en tous les organes et à laquelle s'achèvent toutes les stimulations de chaque organe particulier. Cette source peut donc s'envisager de deux façons : soit comme principe et terme unique de l'ensemble des stimulations sensibles, soit comme principe et terme de tel ou tel sens. Comme le point est un ou deux, ainsi le principe sensitif commun est-il divisible. Il est divisible de cette façon dans la mesure où il emploie deux fois en même temps le même repère, c'est-à-dire le même principe de sensation, à la fois comme point de départ et point d'arrivée de la vue et de l'ouïe.

610- Dans la mesure où quelqu'un se sert d'un principe sensitif comme terme unique pour deux occasions, il juge deux choses et les reçoit séparées parce qu'elles sont connues du principe comme séparées et divisées. Mais dans la mesure où il est un en lui-même, comme un principe unique, il connaît en un seul moment la différence entre les deux. Ce principe sensitif commun dispose de la faculté de connaître en même temps plusieurs choses, sous l'aspect où il est double, comme terme de deux stimulations sensibles, et de juger de la différence entre l'une et l'autre sous l'aspect où il est un.

611- Ce principe de sensibilité commune doit avoir un organe, car le système sensitif ne dispose pas d'opération inorganique. Or, l'organe du toucher se diffuse à tout le corps, il paraît donc logique que l'organe de ce principe de sensation commune soit là où se situe la racine première de

l'organe du toucher. C'est la raison pour laquelle Aristote avait dit que si la chair était l'organe ultime du toucher, c'est elle qui nous permettrait de distinguer un sensible d'un autre.

612- Notons également que ce principe commun a beau être mobilisé par un sens propre, comme les stimulations de l'ensemble des sens propres s'achèvent au sens commun comme à leur terme commun, le sens propre n'est pas plus noble que lui, même si le moteur est plus noble que le mu et l'agent que le patient. De même le sensible extérieur ne l'est pas davantage que le sens propre, alors qu'il le meut. Certes, sous un certain aspect où blanc et doux sont en acte ce à quoi le sens propre est en puissance, ils sont plus nobles, mais dans l'absolu, le sens propre est plus noble en raison de sa force de sensation qui lui permet de recevoir selon un mode plus élevé, c'est-à-dire sans matière. Tout ce qui reçoit, le fait selon son mode propre, et de ce fait, le sens commun reçoit sur un mode plus noble encore que le sens propre, si l'on considère que la force de sensation est enracinée en lui où elle est moins divisée. Il n'est pas non plus nécessaire que l'espèce reçue dans l'organe parvienne au sens commun grâce à une action quelconque de ce dernier, car toutes les puissances du système sensitif sont passives, et il n'est pas non plus possible qu'une puissance soit à la fois active et passive.

613- Remarquons, enfin, que la fonction du sens propre est de discerner entre les sensibles contraires dans la mesure où il participe à sa mesure à la force du sens commun, car ce sens propre est lui-même le terme unique de diverses stimulations qui parviennent par le milieu depuis des sensibles contraires. Mais le jugement final ainsi que le dernier arbitrage appartiennent au sens commun.

614- Aristote conclut sous forme d'épilogue. La question du principe grâce auquel l'animal est qualifié de sensitif ou capable de sentir est close.

Leçon 28 (*III, 4*) Différence entre le sens et l'intellect

615- Ensuite, l'intellect et le sens ne sont nullement les mêmes
D'abord, savoir et comprendre n'appartiennent pas au sens
D'abord, la pensée de ceux qui identifient le sens et l'intellect
D'abord, Aristote formule cette pensée
616- D'abord, en général
617- Ensuite, certains Anciens
622- Ensuite, la cause de cette opinion
624- Ensuite, il réfute cette thèse
D'abord, du point de vue de sa cause
629- Ensuite, la position elle-même
D'abord, sentir n'est pas identique à savoir
630- Ensuite, comprendre n'est pas identique à sentir
D'abord, la première raison
631- Ensuite, la seconde raison
632- Ensuite, l'opinion n'est pas identique à la représentation
D'abord, une représentation n'est pas une opinion
D'abord, il expose son intention
633- Ensuite, il la prouve
D'abord, la première raison
634- Ensuite, la seconde raison
636- Ensuite, beaucoup de connaissances relèvent de l'intellection

Aristote, ch. 3, 427a16 - 427b27

615- Aristote établit que l'intellect et le sens ne sont nullement les mêmes. Après avoir expliqué que les deux opérations sur lesquelles il s'interrogeait, à savoir percevoir l'acte du sens propre et discerner entre les sensibles des divers sens, ne dépassent pas la capacité du principe sensitif, le Philosophe veut étudier désormais si savoir et comprendre sont au-delà des possibilités de ce principe. Il commence par montrer que savoir et comprendre n'appartiennent pas au sens, ce qui revient à établir que le sens et l'intellect ne sont pas semblables.

616- En général, comme les philosophes anciens ont défini l'âme de deux points de vue, à savoir celui du mouvement local et celui de la connaissance qui regroupe le jugement intellectuel et le sens, comprendre et savoir seraient d'après eux, semble-t-il, une sorte de sentir, car l'âme juge et connaît autant en comprenant qu'en sentant.

617- Aristote rapporte aussi les paroles de certains Anciens qui semblent aller dans ce sens. Non seulement, précise Aristote, cela ressort en général de leurs propos, mais les Anciens ont expressément écrit que savoir par l'intelligence revenait au même que sentir. Et pour comprendre comment les paroles de ces philosophes ont conduit à une telle affirmation, il faut voir qu'aucun corps ne peut agir directement sur ce qui n'est aucunement

corporel. Or, les puissances sensibles sont comme corporelles, puisqu'elles sont des facultés incarnées dans leurs organes corporels. Elles peuvent donc être stimulées sous l'action des corps célestes, incidemment toutefois, car ni l'âme ni ses facultés ne peuvent être mues par un mouvement corporel autrement que par accident. À cause de cela, il arrive que l'imagination et l'inclination sensible changent sous l'impulsion des astres. En conséquence, les animaux irrationnels qui ne se meuvent que sous l'action de l'inclination, obéissent le plus souvent aux influences des corps célestes. Prétendre, de ce fait, que les astres ont un impact direct sur la dimension intellectuelle – tant l'intelligence que la volonté – c'est affirmer que l'intellect et la volonté sont des facultés corporelles. Or, cela correspond aux propos de certains Anciens.

618- Empédocle, en effet, prétendait qu'autant chez l'homme que chez les autres animaux, la volonté se renforçait et s'excitait à agir en fonction du moment présent, c'est-à-dire selon l'heure de la journée, laquelle dépendait de la configuration des astres. Le temps ou l'heure présente les conduit, l'homme et les autres animaux, à toujours penser à autre chose. Autre heure, autre temps, et l'homme comme les autres animaux en viennent à penser à autre chose et autrement.

619- Les propos d'Homère reviennent au même lorsqu'il écrit « Ainsi est faite l'intelligence de l'homme terrestre que le père des hommes et des dieux, autrement dit le soleil, la conduit durant le jour ». Le soleil est qualifié de "père des hommes", car il est cause de la génération humaine. « L'homme et le soleil engendrent l'homme ». Il est aussi nommé "père des dieux" soit en raison des corps célestes que les Anciens appelaient dieux et qui, pour les astrologues, étaient régulés par lui, soit en raison des hommes, qu'ils croyaient être déifiés en étant engendrés par le soleil. L'influence du soleil, en effet, se fait sentir le jour car il nous apparaît dans la journée, lorsqu'il parcourt l'hémisphère supérieur. C'est pourquoi les astrologues l'appellent la planète diurne. Homère voulait dire par là que les hommes recevaient leur intellection de l'action du soleil et que celle-ci variait avec la variété des mouvements, des lieux et des aspects du soleil.

620- Notons toutefois qu'Aristote n'a pas cité le vers d'Homère en entier, mais seulement son début. Ni en grec, ni en arabe, en effet, nous n'avons autre chose que « Ainsi est faite l'intelligence », qui suffit à comprendre la référence, de la même façon que nous avons l'habitude d'introduire une citation faisant autorité en n'en donnant que le commencement, si le

passage est notoire. Mais comme le vers d'Homère était méconnu des Latins, Boèce l'a énoncé au complet.

621- Il est donc clair, après ce qu'on a dit, que les corps célestes exerceraient une impression directe sur l'intelligence et la volonté, ce qui reviendrait à identifier l'intellect au sens. Indirectement, cependant, l'empreinte des astres peut atteindre l'intelligence ou la volonté dans la mesure où l'opération de ces facultés est combinée avec le système sensoriel. Une lésion organique de l'imagination empêche, en effet, l'intellect d'opérer, et la volonté est inclinée par l'appétit sensible à vouloir ou refuser. La volonté n'est cependant pas déterminée par l'inclination sensible, mais elle est en permanence libre de suivre ou non l'inclination du désir sensible. Les corps célestes n'exercent donc aucune nécessité sur les corps humains.

622- Puis, Aristote donne la cause de cette opinion : une fois ôtée la différence qui distingue des choses entre-elles, il est évident qu'elles deviennent identiques ; si par exemple on exclut la rationalité de chez l'homme, celui-ci rejoint l'ensemble des animaux bruts. Or, la différence qui distingue la connaissance intellectuelle de la sensation, c'est la corporéité de l'action de sentir (une sensation ne peut se faire sans organe charnel), tandis que comprendre n'a rien de corporel (la compréhension ne requiert pas d'organe charnel, comme on le verra plus loin). C'est pourquoi les Anciens identifièrent le sens et l'intelligence, car ils pensaient que comprendre avait quelque chose de corporel, à l'instar de sentir.

623- La raison de cette matérialisation vient de ce qu'ils pensaient que savoir aussi bien que sentir se produisait en vertu d'une similitude, comme on l'a dit au premier livre, et ils voyaient cette similitude de façon corporelle ; la terre, par exemple, se connaissait par la terre, l'eau par l'eau, etc. Par conséquent, sentir et comprendre provenaient d'une nature corporelle et conformément à elle. Sentir et comprendre avaient dès lors un même être.

624- Aristote réfute cette thèse, d'abord du point de vue de sa cause. Les philosophes qui attribuent la cause du savoir à l'identité entre connaissant et connu doivent aussi donner une cause à l'erreur, car celle-ci paraît plus appropriée à la condition animale que la connaissance n'est conforme à sa nature. Nous voyons, en effet, que, livrés à eux-mêmes, les hommes se trompent et divaguent, alors qu'ils doivent être conduits par autrui pour connaître la vérité. L'âme est même plus souvent dans l'illusion que dans le vrai, car elle atteint difficilement ce dernier, après de longues études. Cet argument suffit à contredire les philosophes anciens qui soutenaient que la

connaissance était inhérente à l'âme en raison de sa nature, comme si, du fait de sa constitution à partir des principes, l'âme non seulement était en puissance aux objets de connaissance, mais encore elle connaissait en acte. On peut répondre à cela de deux façons :

625- 1°- Les philosophes anciens, avons-nous dit, ne croyaient pas à l'existence de l'erreur. Ils soutenaient, en effet, que tout ce qu'on voyait était vrai, et n'avaient donc pas besoin de donner de cause à l'erreur.

626- 2°- On peut encore répondre qu'en affirmant que la cause de la connaissance était le contact de l'âme avec son semblable, ils donnaient à comprendre que la cause de l'erreur provenait du contact avec quelque chose qui lui était différent. C'est ce que conclut Aristote : comme les philosophes anciens n'ont pas donné de cause à l'erreur, il était nécessaire ou bien que tout ce qu'ils voyaient fut vrai, aux dires de certains, ou bien que le contact de l'âme avec une chose qui lui est étrangère soit la raison de la fausseté. Toucher le dissemblable leur paraissait contraire à connaître le semblable à soi.

627- Le premier point est réfuté en métaphysique[161].

628- Aristote poursuit donc sur le second. Chacun voit que semblable et dissemblable sont contraires. Mais à leur égard, l'homme connaît ou se trompe de la même manière, car celui qui connaît l'un des deux connaît l'autre, et qui se trompe sur l'un se trompe sur l'autre. C'est le sens des propos d'Aristote : « Le savoir et l'erreur semblent être les mêmes à propos des contraires ». Il n'est donc pas possible que le toucher semblable à la chose soit cause de connaissance vraie, et que le toucher dissemblable à la chose soit cause de connaissance fausse, car il y aurait alors science d'un des contraires et erreur sur l'autre.

629- Il réfute ensuite la position elle-même. Ni savoir ni comprendre ne sont la même chose que sentir. Ces deux opérations relèvent de la connaissance intellectuelle. L'intellect est doté de jugement, appelé ici savoir et d'appréhension, appelée ici comprendre. Il montre que sentir n'est pas identique à savoir, à l'aide de l'argument suivant : sentir est le fait de tous les animaux tandis que savoir n'est pas présent en tous, mais chez un petit nombre. Ce n'est donc pas la même chose. Aristote écrit que savoir appartient à "peu d'animaux", et non à l'homme seul, car certains

[161] *Métaphysique,* L IV.

autres animaux ont aussi quelque chose de la prudence et de la sagesse, lorsque leur estimation naturelle juge correctement de ce qu'il faut faire.

630- Comprendre n'est pas non plus identique à sentir pour deux raisons. La première : comprendre peut se faire correctement ou non. Correctement lorsque la compréhension est scientifique et porte sur le théorique et le nécessaire, ou lorsqu'elle est prudentielle et suit une règle droite d'action contingente, ou encore lorsque c'est une opinion vraie ouverte à l'alternative sans s'arrêter sur l'un des opposés, comme la science ou la prudence, mais en se portant vers l'un tout en redoutant l'autre. Comprendre de façon incorrecte va en sens contraire dans ces trois cas, c'est-à-dire par un savoir erroné, par imprudence ou par opinion fausse. Sentir, en revanche, ne peut être incorrect car le sens est toujours vrai sur son sensible propre. Sentir et comprendre ne sont donc pas semblables.

631- La seconde : on pourrait néanmoins assimiler "comprendre correctement" à "sentir", aussi Aristote ajoute-t-il une autre preuve pour exclure cette idée. Sentir est inhérent à tout animal, mais pas comprendre, qui n'est donné qu'à ceux qui ont une raison, autrement dit les hommes. C'est par la recherche rationnelle que ces derniers parviennent à l'appréhension de la vérité intellectuelle, même si les substances séparées, qui sont des intellects plus élevés, comprennent instantanément la vérité en l'absence de recherche. À nouveau, donc, comprendre correctement n'est pas semblable à sentir.

632- L'opinion, qui relève de l'intellect, n'est pas identique à la représentation, qui relève du sens, car une représentation n'est pas une opinion. On voit aussi la différence entre le sens et l'intellect par le fait que la représentation est encore autre chose qu'eux deux. Elle ne se produit pourtant pas sans le sens, car elle le suit, comme on le dira par la suite, et l'opinion ne se produit pas non plus sans imagination. Il semble donc qu'existe un rapport comparable entre la représentation et le sens et entre l'opinion et l'intellection. Parmi les choses sensibles, lorsque nous sentons quelque chose, nous assurons que c'est ainsi, alors qu'en voyant quelque chose dans la représentation, nous n'affirmons pas que c'est ainsi, mais que c'est ainsi que nous le voyons ou qu'il nous apparaît (le terme de représentation, en effet, provient, comme nous le verrons, de la vue ou de l'apparition). Et de même, à propos des intelligibles, lorsque nous comprenons quelque chose, nous assurons qu'il est ainsi, mais lorsque nous en avons une opinion, nous disons que nous le voyons ainsi ou qu'il

nous paraît être tel. De sorte que de même que comprendre requiert le sens, de même avoir une opinion requiert une représentation.

633- Aristote prouve par deux raisons que la représentation et l'opinion ne sont pas identiques. Première raison : le spectacle de la représentation vient à nous comme nous le voulons, car il est en notre pouvoir de nous figurer quelque chose comme s'il apparaissait à nos yeux, une montagne d'or, par exemple, ou quoi que nous voulions. On le remarque chez ceux qui mémorisent et se représentent à volonté pour eux-mêmes l'image de ce qui leur est apparu. L'opinion, en revanche, n'est pas en notre pouvoir, car il est nécessaire que celui qui la pense ait une raison de la penser vraie ou fausse. L'opinion n'est donc pas la même chose que la représentation.

634- Seconde raison : l'opinion engendre immédiatement une émotion car lorsque nous pensons à quelque chose de grave ou terrifiant, nous compatissons tout de suite en nous attristant ou en étant effrayés. De la même façon si nous devons nous confier, c'est-à-dire avoir confiance et espérer en quelque chose, aussitôt, l'espoir ou la joie nous envahit. Mais la représentation n'enclenche pas l'émotion, car lorsque nous apparaît quelque chose d'imaginaire, nous sommes dans un état comparable à celui qui contemple la peinture d'un sujet horrible ou agréable. L'opinion n'est donc pas comparable à la représentation.

635- Leur différence provient de ce que l'inclination ne souffre ni n'est émue par la simple appréhension de ce que notre représentation nous propose ; pour émouvoir, quelque chose doit être saisi sous la notion de bien ou de mal, comme bénéfique ou nocif. Or, cette opinion se forme chez l'homme en composant et divisant, lorsque nous pensons que ceci est terrible ou mauvais, tandis que cela est souhaitable et bon. La représentation, quant à elle, ne compose ni ne divise. L'inclination de l'animal, toutefois, est affectée par l'estimation naturelle, qui agit en lui comme l'opinion chez l'homme.

636- Ensuite, beaucoup de connaissances, comme la science, la prudence et l'opinion ainsi que leurs contraires, relèvent de l'acception intellectuelle. Ce n'est pas ici le lieu de traiter de leurs différences mais ailleurs, car cela relève de l'éthique[162].

[162] *Éthique,* L VII.

Leçon 29 (*III, 5*) La représentation n'est ni sensation, ni science, ni opinion

637- Ensuite, le Philosophe entreprend d'étudier la représentation
D'abord, il énonce son intention
638- Ensuite, il poursuit sa recherche
D'abord, la représentation ne permet pas de juger du vrai et du faux
D'abord, les puissances et les acquis permettant de discerner
641- Ensuite, la représentation n'est pas l'un d'eux
D'abord, elle n'est pas une sensation
D'abord, elle n'est une sensation, ni en puissance, ni en acte
642- Ensuite, elle n'est pas une sensation en puissance
643- Ensuite, elle pas une sensation en acte
D'abord, la première raison
645- Ensuite, la seconde raison
646- Ensuite, la troisième raison
647- Ensuite, la quatrième raison
648- Ensuite, la représentation n'est ni une intellection ni une science
649- Ensuite, la représentation n'est pas une opinion
D'abord, une première raison
650- Ensuite, une seconde raison
651- Ensuite, la représentation n'est pas un mix des items précédents
D'abord, il propose son intention comme une conclusion
652- Ensuite, que faut-il comprendre par opinion ?
653- Ensuite, il réfute une thèse

Aristote, ch. 3, 427b27 - 428b9

637- Ensuite, après avoir montré que la représentation n'est pas une opinion, le Philosophe entreprend d'étudier ce qu'elle est. On a expliqué que comprendre est autre chose que sentir. On a aussi dit que l'opinion relève de l'un deux, à savoir de la compréhension tandis que la représentation appartient à l'autre, à savoir le sens. Après avoir traité du sens, il faut donc aborder la représentation, de façon à pouvoir étudier ensuite l'autre paire, à savoir l'intelligence et l'opinion.

638- Aristote poursuit sa recherche sur la nature de la représentation. Elle n'est pas une puissance ni un acquis manifeste permettant de discerner ou juger du vrai et du faux. Et il énumère les puissances et les acquis permettant de discerner. Comme la représentation est, disons-nous, ce qui produit en nous une image, c'est-à-dire quelque chose d'apparent, sauf éventuellement à utiliser ce terme en un sens métaphorique, il paraît nécessaire que la représentation soit du nombre des acquis ou des puissances de connaissance permettant de discerner une chose d'une autre ou bien permettant de dire le vrai ou le faux sur un sujet, c'est-à-dire d'errer ou de ne pas errer (car faire apparaître quelque chose, c'est discerner et dire le vrai ou le faux). Or, les puissances grâce auxquelles nous discernons et nous nous prononçons sur la vérité ou la fausseté sont au nombre de

quatre : la sensation, l'intelligence, la science et l'opinion. La représentation semble donc bien relever de l'une des quatre.

639- Aristote parle de ces quatre opérations comme si elles étaient déjà connues, alors que, semble-t-il, le reste de ce qui concerne la connaissance n'était pas su avec certitude de son temps. Lui-même avait déjà distingué plus haut l'intellect du sens, et il a donc énuméré outre la sensation, les trois autres items que sont l'intelligence, la science et l'opinion. On voit donc qu'ici, intelligence ne renvoie pas à la puissance (car alors, la science et l'opinion ne s'opposeraient pas à l'intelligence, car toutes relèvent de la puissance intellectuelle), mais veut désigner l'appréhension certaine de ce qui nous est connu en l'absence de toute recherche, comme les principes premiers, tandis que la science renvoie à la connaissance des conclusions dont nous acquérons la certitude au terme d'une investigation rationnelle, et l'opinion à la connaissance des propositions dont nous n'avons pas de jugement certain.

640- Aristote a écrit que la représentation est un de ces acquis ou une de ces puissances dans le but de montrer que chez elle, un aspect est comme puissance et un autre comme acquis. Nous pouvons savoir que seuls les principes de l'appréhension étaient connus des Anciens aux dires de Platon rapportés plus haut[163], qui réduisit ces quatre items à de simples nombres, l'intelligence à l'un, la science au deux, l'opinion au trois et la sensation au quatre.

641- Aristote démontre que la représentation n'est pas l'un des items en question. Elle n'est pas une sensation ni en puissance, ni en acte. L'animal endormi se représente des images. Il ne le fait pas lorsque le sens est en puissance, car en cet état, rien ne lui apparaît ; il ne le fait pas davantage avec une sensation en acte, car durant le sommeil, le sens n'est pas actif. La représentation n'est donc ni une sensation en puissance, ni une sensation en acte.

642- Elle n'est pas une sensation en puissance, car la sensation en puissance est présente en permanence chez l'animal. La représentation, en revanche, ne l'est pas toujours, et ce n'est pas toujours que quelque chose apparaît à l'animal. Elle n'est donc pas sensation en puissance.

643- Elle n'est pas une sensation en acte pour quatre raisons. Première raison : sentir en acte convient à toutes les bêtes, qui sont des animaux

[163] L I.

irrationnels. Si donc la représentation était identique à la sensation en acte, elle serait présente chez tous les animaux irrationnels. Or, ce n'est pas le cas chez la fourmi, l'abeille ou le ver. Donc, ce n'est pas une sensation en acte.

644- Notons toutefois que tous les animaux sont d'une certaine manière dotés de représentation, mais elle est confuse chez les spécimens imparfaits, comme le dira plus loin le Philosophe. Pourtant, cela ne semble pas vrai de la fourmi ni de l'abeille, dont les agissements apparaissent très souvent prudents. Nous devons donc savoir que les actes de prudence de ces insectes proviennent de leur inclination naturelle et non pas d'une représentation précise et distincte de la sensation, car ils ne se représentent rien en l'absence de la mobilisation du sensible. Qu'ils agissent néanmoins en vue d'une fin, comme s'ils prévoyaient le futur, ne vient pas du fait qu'ils auraient une quelconque image de ce futur, mais de ce qu'ils ont une imagination des actes présents ordonnés à une fin plutôt par inclination naturelle que par une quelconque appréhension. Pour le Philosophe, ont une représentation les seuls animaux capables de faire apparaître une image alors même qu'ils ne sentent pas acte.

645- Seconde raison : le sens en acte est toujours vrai (le sens ne se trompe pas sur son sensible propre), tandis que les représentations sont le plus souvent fausses (le plus souvent, la chose ne correspond pas à son image). La représentation n'est donc pas un sens en acte.

646- Troisième raison : lorsque nous procédons avec certitude à propos d'un sensible en acte, c'est-à-dire en le sentant, nous ne disons pas "il me semble que c'est un homme", mais c'est quand nous ne percevons pas clairement, comme en voyant de loin ou dans l'obscurité, car dans ce cas, la sensation en acte est vraie ou fausse (concernant en fait le sensible par accident, comme l'homme, le sens n'est pas toujours vrai, mais peut parfois faire erreur). Aristote ajoute cet argument pour manifester l'analogie entre la sensation non évidente et la représentation, elle aussi tantôt vraie et tantôt fausse. Lorsque nous nous le représentons avec netteté, nous disons que ce nous semble être un homme, et non que ce l'est certainement. La représentation n'est donc pas un sens en acte.

647- Quatrième raison : des visions imaginaires nous viennent en dormant, ce qui n'est pas le cas de la sensation en acte ; cette vision imaginaire n'est donc pas une sensation effective.

648- La représentation n'est ni une intellection ni une science. L'intelligence des premiers principes, comme la science de conclusions obtenues par

démonstration portent toujours sur le vrai, tandis que la représentation est parfois erronée. Elle n'est donc ni une science ni une intelligence.

649- Elle n'est pas une opinion. Le contraire pourrait paraître plus évident, car l'opinion est parfois fausse tout comme la représentation. Aristote le montre donc avec deux arguments :

1°- Premier argument : l'opinion engendre la conviction (ne pas adhérer à son opinion est incohérent). Or, aucune bête n'a de conviction donc aucune n'a d'opinion, alors qu'elles sont nombreuses à être dotées de représentation, nous l'avons dit. La représentation n'est donc pas une opinion.

650- 2°- Second argument : toute opinion engendre une conviction, car chacun croit à ce qu'il pense, avons-nous dit. Mais cette conviction engendre la persuasion. Nous croyons, en effet, à ce dont nous sommes persuadés. Or, de la persuasion naît l'argumentation (selon le processus d'expression, car c'est par un argument que l'on se persuade de quelque chose). Du début à la fin, par conséquent, avoir une opinion, c'est avoir la faculté de raisonner. Mais aucune bête dotée de représentations n'a de raison. La représentation n'est donc pas une opinion. Il est évident qu'Aristote destine ce second argument à conforter le premier qui présupposait qu'aucune bête n'avait de conviction.

651- Aristote démontre que la représentation n'est pas un mix des items précédents. Principalement, elle n'est pas le composé de la sensation et de l'opinion, alors qu'elle pourrait particulièrement sembler l'être. Il présente son intention comme une conclusion des propos précédents : comme la représentation n'est ni une sensation, ni une opinion, il est par conséquent évident qu'elle ne peut être ni une opinion avec sensation, comme s'il s'agissait essentiellement d'une opinion, mais accompagnée de sensation, ni une opinion engendrée par le sens, comme si elle était essentiellement une opinion, mais causée par une sensation, ni encore, un mix d'opinion et de sensation, comme si elle était essentiellement composée des deux. Aristote omet d'ajouter qu'elle n'est pas une sensation suivie d'opinion, car la représentation semble plus comparable à l'opinion, qui peut être fausse, qu'au sens, qui est toujours vrai.

652- Que faut-il comprendre par opinion ? Aristote explique comment entendre le terme opinion, si la représentation devait associer l'opinion à la sensation. La représentation portant sur une seule et même chose, il est évident que l'opinion adjointe au sens, qui forme la représentation, n'est

pas une opinion différente de celle qui porte sur cela-même que perçoit le sens, comme si la représentation était, dirions-nous, un mélange d'opinion du blanc et de sensation de celui-ci. Elle ne peut associer l'opinion du blanc avec la sensation du bon, car alors elle ne porterait pas sur une seule et même chose. Si donc la représentation résulte du mélange d'opinion et de sensation, apparaître en elle ne serait rien d'autre que de penser à la chose même que l'on sent, en soi et non par accident.

653- Aristote réfute cette thèse : parfois, certaines choses apparaissent fausses à la représentation issue du sens, alors que l'on a des mêmes une opinion vraie. À la vue, par exemple, le diamètre du soleil n'apparaît pas dépasser un pied, ce qui est faux, alors que nous croyons d'une opinion vraie qu'il est plus grand que tout notre sol, c'est-à-dire toute la terre que nous habitons. Mais si cette représentation fausse était la même chose qu'une opinion avec sensation, il faudrait en conclure l'alternative suivante :

1°- Ou bien dans cette composition d'opinion et de sensation, on rejette l'opinion vraie que l'on avait auparavant, tout en conservant la chose pensée, c'est-à-dire en la maintenant inchangée, mais sans oublier son opinion, ni cesser d'y croire ; cela est impossible. On rejette une opinion vraie dans trois cas :

a - Lorsque la chose s'est modifiée. On pense à raison, par exemple, que Socrate est assis lorsqu'il l'est effectivement ; mais si l'on maintient son opinion alors que Socrate a cessé d'être assis, celle-ci devient fausse.

b - Quand on cesse de penser ce que l'on croyait d'abord, parce qu'on a oublié son opinion précédente.

c - En cessant de penser ce qu'on pensait auparavant, car pour une raison quelconque, on ne croit plus à ce qu'on croyait d'abord.

Mais il est impossible de rejeter une opinion vraie autrement que dans ces circonstances, ce qui pourtant arriverait dans notre cas de figure.

654- 2°- Ou bien, si l'on ne retient pas cette première hypothèse, il faudrait dire qu'on conserve une opinion vraie avec une image fausse. Mais comme cette image est une opinion, (ce qu'on doit affirmer si la représentation est une opinion), elle serait à la fois vraie et fausse. Si donc l'opinion devient fausse et non plus vraie, la chose doit changer complètement et se défaire de ce qu'elle était auparavant, à l'insu de celui qui pense, car dans le cas contraire, son opinion évoluerait au rythme du

changement de la chose, et ne serait pas fausse. Aristote ajoute cette réflexion pour développer ce qu'il avait d'abord dit de la conservation de la chose. Il conclut donc que la représentation n'est ni l'un des quatre items précédents, ni un mélange de ces derniers.

Leçon 30 (*III, 6*) La nature de la représentation

655- Ensuite, Aristote définit ce qu'est la représentation
D'abord, ce qu'elle est
660- Ensuite, la spécificité de ses éléments
D'abord, la cause de la vérité et de la fausseté dans la représentation
668- Ensuite, l'origine du nom
669- Ensuite, pourquoi les animaux agissent et subissent selon la représentation

Aristote, ch. 3, 428b10 - 429a8

655- Après avoir montré que la représentation n'est pas au nombre des quatre types de connaissance selon les Anciens, le Philosophe s'enquiert désormais de définir ce qu'elle est. Si quelque chose est en mouvement, commence-t-il par écrire, alors il peut aussi mouvoir (Aristote a, en effet, prouvé que le moteur est double, à savoir le moteur immobile et le moteur mobile qui meut parce qu'il est mu[164]).

656- Puis il ajoute que la représentation est une sorte de mouvement (de même, en effet, que l'âme en sentant, est mue par les sensibles, de même en nous représentant, nous sommes mus par certaines apparences qu'on nomme images).

657- Il rappelle, en outre, l'affinité de la représentation avec la sensation, car la première ne peut se faire sans la seconde, et n'existe que là où il y a sensation, à savoir chez les animaux, et ne porte que sur ce dont il y a sensation, à savoir de ce que nous sentons (les réalités purement intelligibles, en effet, ne sont pas objets de représentations).

658- Il dit ensuite que l'acte du sens peut engendrer un mouvement, ce que l'on voit clairement avec ce qui a déjà été proposé, c'est-à-dire qu'un mouvement peut en provoquer un autre. Or, la sensation en acte provient de la motion du sens par le sensible, et par conséquent, un mouvement est causé par le sens en acte. Il en résulte aussi à l'évidence que le mouvement enclenché par le sens en acte ressemble au sens, car tout agent agit semblablement à lui-même. Ce qui meut parce qu'il est mu, cause donc un mouvement semblable à celui dont lui-même est affecté.

659- Fort de tous ces éléments, Aristote conclut que la représentation est une sorte de mouvement causé par le sens en acte ; un tel mouvement n'est pas étranger au sens, ni ne peut appartenir à ce qui est dépourvu de sensation. Si, en effet, le sens en acte produit un mouvement conformément à sa propre motion, et que rien d'autre que la représentation

[164] *Physiques,* L VIII.

ne répond à cette caractéristique, alors celle-ci est bien un mouvement de ce genre. Et comme elle est un mouvement causé par une sensation comparable, l'être qui en est doté fait et reçoit beaucoup grâce à elle, aussi bien dans le vrai que le faux, comme nous allons le montrer tout de suite.

660- Aristote précise la spécificité des éléments appartenant à la représentation. Il donne pour cela la cause de ce qu'il avait dit sur la vérité et la fausseté en elle. Qu'elle soit parfois vraie et parfois fausse résulte, comme il le dira, du fait que le sens, dont l'acte est la cause, entretient des rapports divers avec la vérité et l'erreur selon les éléments divers auxquels on le rattache.

661- 1°- Au regard des sensibles propres, tout d'abord, il est toujours vrai ou est sujet à des erreurs bénignes. Les puissances naturelles ne s'écartent de leur opération propre que rarement, à la suite d'une corruption, et le sens, de la même façon, altère parfois son jugement vrai propre, du fait de la dégradation de l'organe ; aux fiévreux, par exemple, le doux paraît amer du fait de l'indisposition de la langue.

662- 2°- Mais le sens porte aussi sur les sensibles par accident, et c'est ici qu'il fait erreur. Que soit blanc ce que l'on voit, cela ne trompe pas le sens, mais que ce blanc soit celui de la neige, de la farine ou d'autre chose encore, voilà qui pourrait être faux et d'autant plus que c'est éloigné.

663- 3°- Le sens porte aussi sur les sensibles communs, qui accompagnent le sujet porteur d'accidents formant les sensibles propres (comme la grandeur et le mouvement, qui sont des sensibles communs appartenant aux corps sensibles). Sur ces caractéristiques, le risque d'erreur est maximum, car le jugement porté sur eux varie selon la distance ; ce qui se voit de loin est moins visible.

664- Le mouvement de la représentation, qui est produit par l'acte du sens, diffère de ces trois types de sensations, autrement dit des actes du sens, comme l'effet diffère de sa cause. Pour cette raison, comme l'effet est plus faible que la cause, et qu'il reçoit d'autant moins de force et de ressemblance qu'il est plus éloigné de sa cause première, la représentation peut, plus facilement que le sens, tomber dans l'erreur de la disparité entre la sensation et le sensible (le sens est alors dans l'erreur, lorsqu'il reçoit en lui la forme autrement qu'elle n'est dans le sensible. Nous disons autrement à propos de l'espèce et non de la matière, comme si, par exemple, une saveur douce paraissait amère à la langue. Pour ce qui est de la matière, en revanche, le sens la reçoit toujours autrement qu'elle n'est

dans le sensible). Le mouvement premier de la représentation, qui suit la sensation de sensibles propres, est vrai le plus souvent, lorsque, disons-nous, le sensible est présent et que le mouvement de représentation accompagne celui du sens.

665- (Lorsque le mouvement de représentation se fait en l'absence du sens, il lui arrive alors d'errer même à propos des sensibles propres ; nous nous imaginons parfois blanches des choses absentes qui sont en réalité noires). Mais les autres mouvements de représentation, qui sont causés par la sensation de sensibles par accident ou de sensibles communs, peuvent être faux que le sensible soit présent ou non, mais surtout en son absence, lorsqu'il est lointain.

666- Cet argument formulé, Aristote poursuit en concluant son intention principale : si nos propos ne conviennent qu'à la représentation et que celle-ci possède bien ce que nous avons dit, alors, il reste que la représentation est un mouvement engendré par le sens porté à l'acte.

667- Ici, il ne précise pas si ce mouvement demande une puissance autre que la sensibilité, mais selon toute vraisemblance, comme la variété des actes induit la variété des puissances et que des mouvements différents demandent divers mobiles, puisque ce qui est mu ne se meut pas de lui-même mais par un autre, il paraît logique qu'existe une puissance de représentation ou d'imagination qui soit autre que le sens.

668- Puis, il explique l'origine du nom[165]. À ce sujet, nous devons savoir que *phaos* correspond à *lumière-source*, d'où vient *phanos*, qui signifie *apparition* ou *illumination* et *représentation*. Aristote dit donc que la vue, particulièrement spirituelle, est le plus important des sens, on l'a vu, et capable de connaître davantage de choses, d'où la représentation, comme elle est causée par la sensation en acte, reçoit son nom (*fantasia*) de la lumière diffusée, sans laquelle on ne peut voir.

669- Il explique ensuite pourquoi avoir dit que les animaux agissent et subissent beaucoup selon la représentation. Les représentations demeurent immanentes et perdurent y compris en l'absence des sensibles ; elles leurs sont semblables selon l'acte (car le sens en acte excite l'inclination en présence du sensible et la représentation fait de même en son absence).

[165] Saint Thomas explique l'origine du mot latin *fantasia*. Nous l'avons traduit par *représentation*, et évidemment, cette explication ne conviendra pas au mot français ici retenu.

C'est pour cette raison que les animaux exécutent beaucoup d'opérations en suivant leurs représentations. Mais c'est la conséquence de leur absence d'intellect, car lorsque ce dernier est présent, son jugement prévaut dans l'action, en raison de sa supériorité.

670- Mais lorsque l'intellect ne domine pas, les animaux agissent selon leurs représentations, les uns parce qu'ils n'ont absolument pas d'intellect, comme les bêtes, les autres – les hommes – parce qu'ils sont détenteurs d'un intellect obscurci. Cela peut se produire de trois manières :

1°- Lorsqu'une passion comme la colère, la convoitise, la peur, etc. est si forte qu'elle obsède l'intelligence

2°- En présence d'une infirmité, comme la furie ou la folie

3°- Par l'endormissement, comme cela se produit chez la personne ensommeillée

Pour ces raisons, il arrive que l'intelligence ne domine pas la représentation ; l'homme, dans ce cas, tient l'image de sa représentation pour vraie. Aristote conclut enfin qu'il a dit ce qu'était la représentation et quelle était sa cause.

LIVRE III L'ÂME INTELLECTUELLE

Synopse du Livre III L'âme intellectuelle

Leçon 1 (7) La capacité d'intelligence
671- Ensuite, l'âme intellectuelle
D'abord, Aristote traite de la capacité d'intelligence
D'abord, la nature de la capacité d'intelligence

Leçon 2 (8) L'intelligence conduite à l'acte
700- Ensuite, la façon dont la capacité d'intelligence est conduite à l'acte

Leçon 4 (10) L'intellect agent et l'intelligence en acte
728- Ensuite, l'intellect agent
740- Ensuite, l'intelligence en acte

Leçon 5 (11) Les opérations de l'intellect
746- Ensuite, l'œuvre de l'intellect

Leçon 6 (12) Rapport de l'intelligence à la sensation
765- Ensuite, l'intellect en comparaison avec le sens

Leçon 7 (13) La nature de l'âme
787- Ensuite, ce qu'il faut sentir de la nature de l'âme

Leçon 8 (14) L'âme, principe de locomotion – Discussion
795- Ensuite, l'âme principe de locomotion
796- D'abord, par mode de discussion

Leçon 9 (15) L'âme, principe de locomotion – Démonstration
818- Ensuite, par mode de démonstration

Leçon 11 (17) L'organisation des parties de l'âme
847- Ensuite, les raisons de l'impact entre les parties de l'âme

Leçon 12 (18) Conclusion finale
869- Ensuite, conclusion sur la relation du sens à l'animal

Leçon 1 (*7*) La capacité d'intelligence[166]

671- Ensuite, Aristote aborde l'âme intellectuelle
D'abord, la partie intellectuelle de l'âme
D'abord, ce qui concerne l'intellect
D'abord, l'intellect
D'abord, la capacité d'intelligence
D'abord, il traite de la capacité d'intelligence
D'abord, la nature de la capacité d'intelligence
D'abord, il formule son intention
675- Ensuite, il démontre son propos
D'abord, une similitude entre l'intellect et le sens
677- Ensuite, la nature de la capacité d'intelligence
D'abord, la capacité d'intelligence n'est pas corporelle
684- Ensuite, la capacité d'intelligence n'a pas d'organe
D'abord, il expose son propos
686- Ensuite, il adapte l'opinion des anciens
687- Ensuite, la différence entre l'intellect et le sens

Aristote, ch. 4, 429a10 - 429b5

671- Après avoir traité de la partie sensitive de l'âme et montré que sentir et comprendre ne sont pas la même chose, le Philosophe aborde l'âme intellectuelle. Il commence par traiter de la nature de la capacité d'intelligence.

672- Il annonce qu'il faut désormais aborder la partie par laquelle l'âme connaît – c'est-à-dire comprend – et sait. Il a déjà précisé que savoir et comprendre diffèrent, car le premier relève du jugement de l'intelligence, tandis que le second relève de son appréhension.

673- À ce sujet, il laisse de côté un point en débat parmi les Anciens : cette part de l'âme est-elle séparable des autres quant au sujet lui-même ou bien uniquement par la raison ? Il entend, en effet, séparable quant au sujet au sens de « séparable selon la dimension », à cause de Platon qui déclarait les parties de l'âme séparables les unes des autres dans leur sujet et leur attribuait un organe en diverses parties du corps ; c'est cette question qu'omet Aristote.

674- Mais il reste deux autres points qu'il entend traiter : à supposer que cette partie de l'âme soit séparable des autres du point de vue de la raison, quelle sera, tout d'abord, cette différence ? Deuxièmement, comme la propriété d'une puissance est connue par la qualité de l'acte, il faut rechercher comment se déroule la compréhension, autrement dit comment se réalise une opération intellectuelle.

[166] Voir notes de traduction : (*Intellectus*) *...possibilis.*

675- Il démontre ses dires avec une similitude entre l'intellect et le sens. Partant de ce qui a été dit, il en vient à son propos : il faut montrer que comprendre est comparable à sentir ; cette ressemblance apparaît dans le fait que sentir est une sorte de connaissance, et de même que nous sentons tantôt en puissance et tantôt en acte, de même comprendre est une sorte de connaissance et nous comprenons tantôt en puissance et tantôt en acte. Par conséquent, comme sentir est subir du sensible et quelque chose de comparable à une passion, de même comprendre est subir d'un intelligible ou quelque chose de comparable, comme une passion.

676- Des deux, le second est davantage vrai. Sentir, avons-nous dit[167] en effet, n'est pas tout à fait pâtir (à proprement parler, on pâtit de son contraire) ; c'est néanmoins quelque chose de comparable dans la mesure où le sens est en puissance au sensible et apte à le porter. Si donc comprendre est comparable à sentir, la partie intellective doit être impassible au sens propre du terme pâtir mais avoir quelque chose de comparable à l'aptitude à subir, car il faut à cette partie la capacité de recevoir les espèces intelligibles ; il lui faut donc être en puissance à elles sans les être en acte. La relation de l'intelligence à l'intelligible doit être comparable à celle du sens au sensible, car les deux sont en puissance à leur objet et apte à le porter.

677-Il en conclut la nature de la capacité d'intelligence. Elle n'est ni corporelle ni composée d'éléments corporels. Au sujet de l'intelligence, les Anciens avaient deux opinions. Certains soutenaient que l'intellect était composé des principes de toutes choses, afin de pouvoir tout connaître ; c'était, nous l'avons déjà vu, la pensée d'Empédocle. Anaxagore, quant à lui, croyait que l'intellect était simple et sans mélange, qu'il n'avait rien de commun avec les choses matérielles. Comme nous avons dit que l'intellect n'est pas en acte les intelligibles, mais seulement en puissance, nous en concluons que l'intelligence doit, du fait qu'elle comprend tout en puissance, ne pas être composée de choses matérielles, contrairement à ce que prétendait Empédocle, mais être sans mélange conformément à l'idée d'Anaxagore.

678- Mais ce dernier avançait cette thèse en pensant au mouvement, car il soutenait que l'intellect était le principe premier et intégral du mouvement par lequel il mobilisait toutes choses sous son commandement. Si au contraire, il était un mélange de corps naturels ou s'il en était un en

[167] L II.

particulier, il ne pourrait tout mouvoir de sa volonté, car il serait orienté à l'unicité. C'est pourquoi Aristote précise qu'Anaxagore a considéré l'intellect comme sans mélange afin de pouvoir commander, c'est-à-dire tout mouvoir par son pouvoir.

679- Mais nous ne parlons pas pour le moment de l'intellect qui meut tout, mais de celui qui comprend tout. Ce moyen-terme n'est donc pas adapté à la démonstration que l'intellect est sans mélange, mais nous devons en choisir un autre pour établir la même conclusion, à savoir que l'intellect connaît toutes choses. C'est ce qu'Aristote ajoute : « … Cela afin qu'il connaisse », comme pour dire : "de même qu'Anaxagore a conclu à l'intellect sans mélange pour commander, de même, nous devons parvenir à un intellect sans mélange pour connaître".

680- C'est ce que montre le raisonnement suivant : tout ce qui est en puissance à quelque chose et récepteur, est privé de ce dont il est en puissance et récepteur, comme la pupille, en puissance aux couleurs et leur réceptacle, est totalement dépourvue de coloration. Or, notre intelligence comprend les intelligibles auxquels elle est en puissance et porteuse de la même façon que le sens avec les sensibles. Elle est donc dépourvue des choses dont elle a une connaissance native. Comme notre intellect est nativement destiné à comprendre toutes les choses sensibles et corporelles, il doit donc être dénué de toute nature matérielle, comme le sens de la vue est dénué de coloration pour pouvoir connaître les couleurs. Dans le cas contraire, cette couleur l'empêcherait de voir les autres. De même qu'une langue fiévreuse chargée de glaires amères, ne peut percevoir une saveur douce, de même, l'intellect constitué d'une nature déterminée, serait empêché par elle de connaître les autres natures.

680bis- Aristote précise « l'apparence interne l'empêchera [*de connaître*] l'extérieur et le lui fermera ». Autrement dit, cela interdirait à l'intellect de se pencher sur autre chose, le lui voilerait et le lui fermerait. Aristote dénomme "apparence interne" une caractéristique intrinsèque connaturelle à l'intellect, qui, lui apparaissant, lui interdit en permanence de comprendre autre chose, comme si nous disions que les glaires amères sont "l'apparence interne" de la langue d'un fiévreux.

681- Il en conclut que l'intellect ne saurait avoir d'autre nature – entendons d'autre nature précise – que cette seule nature d'être un "possible" envers toutes choses. Cela caractérise l'intellect parce qu'il est connaisseur non pas d'un seul genre de sensible, comme la vue ou l'ouïe, ni même des

qualités accidentellement sensibles propres ou communes, mais universellement de toute nature sensible. Ainsi, comme la vue est dépourvue d'un genre de sensible, de même faut-il que l'intellect soit exempt de toute nature sensible.

682- Il en conclut également que ce qu'on appelle intelligence en l'âme n'est en acte de rien de ce qui existe, avant de le saisir. C'est contraire à la position des Anciens qui soutenaient que ce qui est destiné à tout connaître devait être composé de tout. Mais si, pour être capable de tout connaître, il lui fallait avoir toutes choses en lui, l'intellect serait toujours en acte et jamais en puissance, comme on l'a dit plus haut des sens : s'ils étaient composés de leurs sensibles, ils n'auraient pas besoin de sensibles extérieurs pour connaître.

683- Afin que personne ne croie qu'être en puissance aux intelligibles avant de les comprendre est vrai de n'importe quel intellect, il précise incidemment qu'il parle alors de l'intellect par lequel l'âme pense et comprend. Ceci afin de préserver l'intellect de Dieu qui n'est pas en puissance mais est comme l'acte de tout, dont Anaxagore a dit qu'il était sans mélange afin de commander.

684- La capacité d'intelligence n'a pas d'organe corporel. En conclusion de ce qui précède, si notre intellect se doit pour tout connaître, de ne pas avoir de nature déterminée par la nature des choses qu'il connaît, il est pour la même raison rationnel, écrit Aristote, qu'il ne soit pas mélangé à un corps. Il ne doit pas, autrement dit, avoir d'organe corporel comme en a la partie sensitive de l'âme, car dans le cas contraire, il aurait une nature déterminée par la nature des choses sensibles. Il serait en conséquence quelque chose de particulier, ayant quelque qualité sensible, comme être chaud ou froid. Il est, en effet, très évident que la puissance de l'âme qui est acte d'un organe est conformée à cet organe comme acte du substrat.

685- Peu importe pour l'acte de la puissance que ce soit la puissance elle-même qui ait une qualité sensible déterminée ou que ce soit l'organe, car l'acte n'est pas celui de la seule puissance, mais du composé de puissance et d'organe charnel. La vision des couleurs serait tout autant obérée si c'était la vue qui avait une couleur déterminée ou si c'était la pupille. C'est pourquoi Aristote précise que la raison est la même pour dire que l'intellect n'a pas d'organe corporel et qu'il n'a pas de nature corporelle particulière. Il ajoute donc qu'il n'y a pas d'organe de la partie intellectuelle, contrairement à la partie sensitive.

686- Il adapte à cette conclusion l'opinion des anciens. Du fait que la partie intellectuelle n'a pas d'organe, contrairement à la partie sensitive, on peut déjà vérifier les propos de ceux qui voulurent que l'âme soit le lieu des espèces. Ce fut dit comme une comparaison parce qu'elle est réceptrice des espèces. Ce ne serait pas vrai si toutes les parties de l'âme possédaient un organe, car alors, l'espèce ne serait pas reçue par l'âme seule, mais conjointe ; la vue n'est pas réceptrice des espèces à elle seule, mais avec l'œil. On ne doit donc pas dire que l'âme en son entier est le lieu des espèces, mais seulement sa part intellectuelle dépourvue d'organe ; et lieu des espèces, non parce qu'elle les aurait en acte mais seulement en puissance.

687- Il en infère la différence entre l'intellect et le sens à propos de leur impassibilité. On a déjà dit plus haut que sentir n'est pas un pâtir au sens strict de passion, ni de même comprendre. Et on en a conclu que l'intellect est impassible. Qu'on ne pense pas, cependant, qu'il l'est au même degré que le sens. L'impassibilité l'intellectuelle, ajoute Aristote, n'est pas semblable à celle de la sensation. Le sens, en effet, même s'il ne pâtit pas par soi du sensible, au sens propre de passion, subit tout de même par accident dans la mesure où l'adéquation de l'organe est corrompue par l'intensité du sensible. Or, cela ne peut se produire pour l'intellect, puisqu'il est sans organe ; il n'est donc passible ni par soi, ni par accident.

688- C'est le sens des paroles d'Aristote : la différence d'impassibilité entre la sensibilité et l'intelligence se voit avec l'organe et le sens, car ce dernier est rendu impuissant à sentir un sensible trop violent. L'ouïe ne peut percevoir la sonorité dont le mouvement proviendrait d'un son trop fort, et pas davantage la vue ne peut voir, ni l'odorat ne peut sentir, si ces sens sont mus à l'origine par des odeurs ou des couleurs assez fortes pour corrompre l'organe. Mais comme il n'a pas d'organe charnel potentiellement destructible par l'excès de son objet propre, l'intellect, lorsqu'il comprend une notion très fortement intelligible, comprend davantage ensuite les objets inférieurs, et non pas moins. C'est ce qui arriverait aux sens s'ils n'avaient pas d'organe charnel. L'intelligence est toutefois indirectement affaiblie par la lésion d'un organe corporel, car son opération demande celle des sens, lesquels ont un organe. La raison de cette divergence provient de ce que la sensation ne se fait pas sans le corps, alors que l'intelligence en est séparée.

689- Ces propos montrent bien la fausseté de l'opinion selon laquelle l'intelligence est un pouvoir d'imaginer ou quelque prédisposition de la nature humaine découlant de sa constitution corporelle. Mais, à l'occasion

de ce raisonnement, certains se fourvoyèrent au point de considérer la capacité d'intelligence comme séparée du corps selon l'être, à l'intérieur des substances séparées. Ce qui est totalement impossible.

690- Il est évident que chaque homme particulier comprend, étant donné que l'auteur de l'opinion niant cela ne comprend pas lui-même et ne doit donc pas être écouté. Mais s'il comprend, il faut que, formellement parlant, il comprenne par une ressource. Cette ressource, c'est la capacité d'intelligence dont le Philosophe a dit « j'appelle intellect ce par quoi l'âme comprend et pense ». La capacité d'intelligence est donc, formellement parlant, ce par quoi cet homme-ci comprend. Ce par quoi quelque chose opère comme par un principe actif, peut être séparé selon l'être de ce qui opère ; ainsi, par exemple, le gouverneur agit par le roi, car c'est ce dernier que le motive à agir. Mais il est impossible de séparer selon l'être ce par quoi formellement quelque chose agit. C'est ainsi parce que rien n'agit sans être en acte. Quelque chose opère donc formellement par autre chose comme s'il était porté à l'acte par cet autre. Or, ce qui devient être en acte par autre chose ne le devient pas si cet autre lui est séparé dans l'être. Ce par quoi quelque chose agit formellement ne peut donc lui être séparé selon l'être. Il est par conséquent impossible que la capacité d'intelligence, par laquelle l'homme comprend tantôt en puissance et tantôt en acte, soit séparée de lui selon l'être.

691- En considération de cela, les inventeurs de cette thèse se sont efforcés de trouver un moyen grâce auquel cette substance séparée qu'ils appellent capacité d'intelligence, nous rejoint et s'unit à nous de sorte que sa compréhension soit la nôtre. Ils affirment que l'espèce intelligible est la forme de la capacité d'intelligence (car c'est par elle qu'elle est portée à l'acte), mais que le sujet de cette espèce est une image qui nous est intérieure. C'est ainsi qu'ils expliquent comment la capacité d'intelligence s'unit à nous par sa forme.

692- Mais ces propos ne démontrent aucune continuité entre l'intellect et nous. On le voit parce que la capacité d'intelligence n'est une avec l'intelligible que lorsqu'elle comprend en acte, de la même façon que le sens n'est pas identique au sensible en puissance, comme on l'a déjà établi. L'espèce intelligible n'est donc forme de la capacité d'intelligence qu'en étant intelligible en acte, ce qui ne peut se faire qu'après abstraction de l'image. En conséquence, il est évident qu'une fois unie à l'intellect, elle est sortie de l'image. Ce n'est donc pas par elle que l'intellect nous est uni.

693- L'auteur de cette thèse fut évidemment trompé par un sophisme de l'accident, en raisonnant de cette façon : les images sont d'une certaine façon unies avec les espèces intelligibles ; or, ces dernières sont unes avec la capacité d'intelligence, donc cette capacité est unie aux images. Chacun voit qu'il est tombé dans le sophisme de l'accident, car l'espèce intelligible une fois unie à la capacité d'intelligence, est abstraite de l'image, comme cela a été dit.

694- À supposer qu'il y ait de cette façon une quelconque union entre la capacité d'intelligence et nous, celle-ci ne nous rendrait pas intelligents, mais plutôt intelligés. Ce dont l'espèce est la similitude existant virtuellement dans une puissance cognitive, ne devient pas connaissant, mais connu. Ce n'est pas parce que l'espèce présente dans la pupille est une similitude de la couleur couvrant le mur, que cette couleur devient voyante ; elle est plutôt vue. Parce que l'espèce intelligible qui réside en la capacité d'intelligence est la similitude d'une image, il n'en découle pas que nous intelligions, mais que nous, ou plutôt nos images, soient intelligées par cette substance séparée.

695- Il y a encore bien d'autres choses à dire contre cette théorie que nous avons étudiée plus profondément ailleurs. Mais cette seule remarque suffit ici pour montrer que dans le cadre de cette thèse, l'homme n'intellige pas.

696- En outre, cette position est à l'évidence contraire à l'intention d'Aristote :

1°- Celui-ci s'interroge ici au sujet d'une « partie de l'âme », comme le précise, en effet, le début de ce traité. La capacité d'intelligence est donc, on le voit, une part de l'âme et non une substance séparée.

697- 2°- En outre, lui-même cherche à savoir si l'intellect est séparable en sujet ou non des autres parties de l'âme. Sa recherche s'arrête donc tout autant dans le cas où l'intellect n'est pas séparable en sujet des autres parties de l'âme.

698- 3°- Il écrit aussi que l'intellect est ce par quoi l'âme comprend.

Tous ces points montrent qu'Aristote ne dit pas que l'intellect est séparé comme le sont les substances séparées.

699- Il est surprenant de voir avec quelle légèreté, ils ont erré parce qu'Aristote a dit que l'intellect est « séparé » ; nous recevons, en effet, le sens de ce terme de la lettre même du texte : l'intellect est dit « séparé » parce qu'il n'a pas d'organe contrairement au sens. Cela se produit parce que l'âme humaine, en raison de sa noblesse, se surélève au-dessus des

facultés de la matière corporelle et ne peut pas être totalement enfermée en elles. Elle conserve une action sans partage avec la matière corporelle, et pour cette raison, sa puissance correspondante est dépourvue d'organe, et c'est ainsi que l'intellect est séparé.

Leçon 2 (*8*) La capacité d'intelligence conduite à l'acte

700- Ensuite, la capacité d'intelligence est conduite à l'acte
D'abord, Aristote montre que l'intellect devient parfois en acte
705- Ensuite, l'objet propre de l'intellect à l'égard duquel il devient en acte
[D'abord, à propos des réalités naturelles]
714- Ensuite, à propos des réalités mathématiques

Aristote, ch. 4, 429b5 - b22

700- Après avoir traité de la capacité d'intelligence qui est en puissance aux intelligibles, le Philosophe aborde la façon dont elle est conduite à l'acte. Il montre d'abord que l'intelligence parvient parfois à l'acte. Nous avons dit que l'âme intellectuelle n'est pas en acte l'espèce elle-même, mais seulement en puissance. Lorsqu'elle devient chaque chose, autrement dit lorsqu'elle est ainsi conduite à l'acte des espèces intelligibles et qu'elle sait d'une certaine manière, en possédant l'acquis de science, elle détient l'espèce en acte ; on appelle alors intellect celui qui est en acte. Cela se produit aussitôt qu'on peut réaliser par soi l'œuvre d'intellection, qui est de comprendre. Quelqu'un possède, en effet, en acte une forme quelconque lorsqu'il peut exercer son opération grâce à elle.

701- Même si, cependant, l'intellect est d'une certaine manière en acte lorsqu'il possède à titre de savoir une espèce intelligible, il reste néanmoins encore en puissance à cet instant, mais non pas, certes, comme avant d'avoir acquis la science par apprentissage ou découverte. Car avant d'obtenir l'acquis de science qui est acte premier, il ne pouvait opérer à volonté ; il fallait qu'un autre le conduise à l'acte. Mais une fois possédé cet acquis de science, qui est acte premier, il peut passer quand il veut à l'acte second qu'est l'opération.

702- Cela montre combien est fausse l'opinion d'Avicenne sur les espèces intelligibles, et combien elle est contraire à celle d'Aristote. Avicenne soutenait, en effet, que les espèces intelligibles n'étaient pas conservées dans la capacité d'intelligence et n'étaient en elle que lorsqu'elle comprenait en acte. Mais il fallait, d'après lui, qu'à chaque fois qu'elle comprenait en acte, elle se tournât vers l'intelligence agente séparée, d'où affluaient les espèces intelligibles en elle.

703- Aristote va évidemment à l'encontre de cela, en disant que l'intellect, même conduit à l'acte des espèces de sorte que cette science soit un acte, demeure encore intellect en puissance. Lorsque l'intellect comprend en acte, les espèces intelligibles sont en lui comme un acte parfait, mais quand

il a l'acquis de science, ces espèces sont dans l'intellect dans un état intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur.

704- Aristote ayant dit que l'intellect peut comprendre lorsqu'il est en acte d'un parmi les objets pour lesquels il est en puissance, comme il n'est en aucune manière en puissance à lui-même, on pourrait croire que parvenu à l'acte, il ne se comprend pas lui-même. Pour exclure cela, il ajoute que l'intellect parvenu à l'acte non seulement peut comprendre les autres choses, mais il peut encore s'intelliger lui-même.

705- Le Philosophe établit l'objet propre de l'intellect à l'égard duquel il devient en acte. [*Il commence à propos des réalités naturelles*][168]. Il faut savoir pour cela que le Philosophe se demanda[169] si ce qu'est quelque chose, c'est-à-dire son identité ou son essence indiquée par sa définition, était identique à la chose. Platon soutenait que l'identité des choses était séparée des singuliers, et l'appelait idée ou espèce. C'est pourquoi Aristote affirme que l'identité des choses diffère des choses par accident seulement ; l'essence d'"homme blanc", par exemple, n'est pas identique à l'homme blanc, car l'essence d'"homme blanc" ne contient en elle que ce qui relève de l'espèce humaine, alors que ce que j'ai nommé l'homme blanc possède des caractéristiques étrangères à ce qu'est l'espèce homme.

706- On remarque que partout où il y a forme dans une matière, sont présents des caractères autres que les principes de l'espèce. La nature de l'espèce, en effet, est individuée par la matière, et par conséquent, les principes d'individuation et les accidents de l'individu sont en dehors de l'essence de l'espèce. C'est pourquoi l'on voit que sous une espèce unique, on rencontre plusieurs individus qui, s'ils ne diffèrent pas dans la nature de leur espèce, se distinguent cependant selon leurs principes d'individuation. Pour cette raison, en tout être ayant forme dans une matière, la chose n'est pas tout à fait identique à ce qui fait son essence. Socrate, en effet, n'est pas son humanité. En revanche, chez les êtres dont la forme n'est pas dans la matière mais qui sont des formes pures, rien ne peut échapper à l'essence de l'espèce, car cette forme est l'essence entière ; chez de tels êtres, il ne peut y avoir plusieurs individus d'une même espèce, et ce qui fait leur essence ne peut différer de la chose.

---

[168] Ce passage n'est pas chez Thomas d'Aquin, d'où les crochets et l'écriture italique (c'est la seule fois où nous nous autorisons ce genre d'ajout, mais il s'induit naturellement de la logique du déroulement de l'argumentation).

[169] *Métaphysique*, L VII.

707- On doit aussi tenir compte du fait que non seulement les êtres naturels, mais aussi les objets mathématiques voient leur espèce matérialisée. Il y a, en effet, une double matière, la première sensible, dont sont abstraits les êtres mathématiques, mais qui concerne les êtres naturels, et la seconde intelligible, qui concerne les êtres mathématiques. Il faut le comprendre ainsi : il est évident que la quantité est immédiatement inhérente à la substance, alors que les qualités sensibles sont fondées sur la quantité, comme le noir et le blanc, le chaud et le froid. Ôtés les dernières, les premières demeurent ; ôtées intellectuellement les qualités sensibles, persiste encore la quantité continue dans l'intelligence.

708- Certaines formes requièrent donc une matière élaborée par des dispositions qualitatives sensibles ; ce sont toutes les formes naturelles. De sorte que les êtres naturels ont part à la matière sensible, tandis que d'autres formes ne demandent pas de matière disposée aux qualités sensibles, mais cette sorte de matière existant dans la quantité, comme le triangle, le carré, etc. Il s'agit des objets mathématiques, qui sont abstraits de la matière sensible, mais non de la matière intelligible, dans la mesure où demeure dans l'intellect la quantité continue abstraction faite de la qualité sensible. Ainsi donc, il est évident que de même que les êtres naturels ont une forme dans la matière, de même les objets mathématiques. Pour cette raison, autant chez les êtres naturels que chez les objets mathématiques, la chose diffère de son identité. En chacun d'eux, on compte plusieurs individus sous une seule espèce ; il existe, en effet, de nombreux êtres humains d'une même espèce, et de nombreux triangles d'une seule espèce.

709- Ces points étant acquis, il est facile de tirer de sa lettre, la pensée du Philosophe lorsqu'il écrit « autre chose la grandeur et autre chose l'être de la grandeur », c'est-à-dire autre la grandeur et autre son identité (il appelle identité l'être de la grandeur). De façon comparable, « autre est l'eau et l'être de l'eau, et ainsi dans de nombreux cas », c'est-à-dire dans tous les cas d'êtres mathématiques et naturels. C'est bien à dessein qu'il donne deux exemples, à savoir la grandeur d'ordre mathématique, et l'eau, d'ordre naturel.

710- Toutefois, cela ne se rencontre pas partout. Chez les êtres qui sont totalement séparés de la matière, la chose et son essence sont identiques. Comme les substances séparées nous demeurent inconnues, il ne peut les nommer de leurs noms propres, comme il le fait des êtres mathématiques et naturels, mais il les nomme à travers l'exemple des êtres naturels. C'est pourquoi il ajoute : « pour certains, la chair et l'être de la chair sont

identiques » ; il n'entend pas alors identifier la chair et l'essence de la chair (il ne préciserait pas, en effet, « pour certains », mais écrirait simplement que la chair et l'être de la chair sont identiques). Il pense que ce qui est ainsi dit quelque chose et à propos de quelque chose, comme la chair et l'être de la chair est identique chez certains, à savoir chez les êtres séparés de la matière.

711- Or, des objets de connaissance divers requièrent des facultés de connaissance diverses. Il conclut donc que l'âme connaît la chose et son essence ou bien par différentes facultés ou bien par une seule et même, mais se comportant différemment. Il est évident que la chair ne se passe pas de matière, car la forme de chair est une forme précise dans une matière sensible précise, de même que le camus relève d'un sujet sensible précis, à savoir le nez. Donc, l'âme connaît par le sens cette matière sensitive. C'est aussi ce qu'ajoute Aristote, en disant que l'âme juge du chaud et du froid par la puissance sensitive ainsi que tout ce qui entretient un certain ratio, c'est-à-dire une proportion, avec la chair. La forme chair, en effet, demande une due proportion de chaud, de froid et d'autres qualités de ce genre.

712- Mais il faut une autre faculté pour discerner l'être de la chair, c'est-à-dire ce qu'est la chair. Elle peut se révéler de deux façons :

1°- La chair elle-même et l'identité de la chair sont connues par des facultés entièrement scindées l'une de l'autre, de sorte que la puissance sensitive connaît la chair et la puissance intellectuelle l'essence de la chair. C'est ce qui se passe quand l'âme connaît par soi le singulier et connaît par soi la nature de l'espèce.

2°- La chair et ce qu'est la chair peuvent être connus différemment, non pas en faisant l'objet de facultés différentes, mais par une seule et même puissance, qui connaît d'une façon la chair et d'une autre ce qu'elle est. C'est le cas lorsque l'âme compare l'universel au singulier. Comme nous l'avons dit précédemment, nous ne pouvons pas sentir la différence entre blanc et doux en l'absence d'une puissance sensitive commune qui connaisse chacun des deux ; de la même façon, nous ne pouvons connaître la comparaison entre l'universel et le singulier sans avoir une puissance qui connaisse les deux. C'est ce que fait l'intellect, mais de deux façons différentes.

713- a) Il connaît la nature de l'espèce ou de l'identité en se projetant directement en elle.

b) Il connaît le singulier, en revanche, par une sorte de réflexion et de retour à l'image d'où l'espèce intelligible fut abstraite.

Aristote écrit qu'« avec la sensibilité, on connaît la chair, mais avec autre chose [*une autre puissance*], on discerne l'être de la chair [*autrement dit l'identité de la chair*] ou bien séparément [*comme en connaissant la chair par les sens et l'être de la chair par l'intellect, ou bien par une même faculté se comportant autrement*] comme une ligne brisée se repenchant sur elle-même [*l'âme intellectuelle connaît la chair*] tandis qu'en s'étendant, elle discerne l'être de la chair ». Autrement dit, elle appréhende directement l'identité de la chair et par réflexion cette chair elle-même.

714- Aristote applique aux réalités mathématiques ce qu'il avait dit des réalités naturelles : en outre, concernant les réalités obtenues par abstraction, c'est-à-dire les objets mathématiques que la raison abstrait de la matière sensible, "droit" se compare à "camus". Autrement dit, les objets mathématiques contiennent de la matière comme les êtres naturels (droit relève des mathématiques, et camus du monde naturel). La notion de droit s'accompagne de continuité, comme celle de camus de nez. Le continu est la matière intelligible comme le nez la matière sensible. Il est donc évident que dans les objets mathématiques, autre est la chose et autre son identité permanente d'être, comme le droit et l'être du droit. Nous devons donc connaître autrement l'identité permanente d'être de ces objets, et ces objets eux-mêmes.

715- Supposons pour l'exemple présent, que la dualité soit l'identité permanente d'être de la ligne droite (Platon, en effet, supposait que les nombres étaient les espèces et les essences des objets mathématiques ; l'unité, par exemple, l'essence du point, la dualité l'essence de la ligne droite, etc.). Il faut donc que l'âme connaisse par des facultés différentes les objets mathématiques eux-mêmes et leur identité, ou bien par la même faculté, mais avec des comportements différents. De même qu'avec les êtres naturels, Aristote a établi que l'intellect qui connaît leur identité est autre que le sens qui connaît les singuliers naturels eux-mêmes, de même il montre que pour les objets mathématiques, l'intellect qui connaît ce que sont ces objets est autre que la faculté d'imaginer qui les appréhende.

716- Mais, on pourrait croire que les objets mathématiques se comprennent de la même façon que les êtres naturels. Aussi Aristote ajoute-t-il que le rapport de l'intellect aux choses dépend de leur séparabilité de la matière. Celle qui sont séparées de la matière selon l'être ne peuvent être perçues que

par le seul intellect. Celles qui ne sont pas séparées de la matière sensible selon l'être, mais le sont selon leur spécificité, sont comprises sans matière sensible, mais ne sont pas dépourvues de matière intelligible. Les êtres naturels, quant à eux, sont compris par abstraction de la matière individuelle, mais pas par abstraction de la matière sensible en son entier ; on comprend l'homme comme un composé de chairs et d'os, mais en l'abstrayant tout de même de cette chair-ci et de ces os-là. C'est pourquoi l'intellect ne connaît pas directement les singuliers, au contraire du sens et de l'imagination.

717- Il ressort des propos du Philosophe que l'objet propre de l'intellect est l'identité des choses, qui n'est pas séparée d'elles, contrairement à ce qu'affirmaient les Platoniciens. L'objet de notre intellect n'est donc pas quelque chose d'extérieur aux choses sensibles existantes, à l'encontre des Platoniciens, mais quelque chose d'intime à ces choses sensibles existantes, même si l'intellect appréhende leur identité autrement qu'elle n'est dans ces choses sensibles. Il ne la saisit pas, en effet, accompagnée des conditions individuantes qui s'ajoutent à l'essence dans la chose sensible. Cela peut se produire sans erreur dans l'intelligence, car rien n'empêche que de deux objets conjoints, on puisse comprendre l'un sans considérer l'autre ; la vue, par exemple, appréhende la couleur sans sentir l'odeur, mais sans pouvoir s'abstenir d'appréhender la grandeur, qui est le sujet propre de cette couleur. L'intellect peut donc comprendre une forme en dehors des principes individuants, mais pas sans la matière dont dépend la spécificité de cette forme ; il ne peut, par exemple comprendre le camus sans le nez, mais peut s'en passer pour saisir le courbe. Mais les Platoniciens, qui n'avaient pas fait cette distinction, soutinrent que les objets mathématiques et les identités des choses étaient séparés dans l'être comme ils l'étaient dans l'intelligence.

718- Il est aussi évident que les espèces intelligibles qui rendent la capacité d'intelligence en acte, ne sont pas les objets de l'intellect. Elles ne sont pas en rapport avec l'intellect comme celles qui sont comprises, mais comme celles par lesquelles l'intellect comprend, de même que les espèces présentes dans la vue ne sont pas ce qui est vu, mais ce par quoi la vue voit ; ce qui est vu, c'est la couleur d'un corps. De même, ce que l'intellect saisit, c'est l'identité qui réside dans les choses, et non pas l'espèce intelligible, sauf lorsque l'intellect se retourne sur lui-même. Les sciences portent évidemment sur ce que l'intellect comprend, or, elles considèrent les choses et non pas les espèces ou les intentions intelligibles, exception faite de la seule science rationnelle. Donc, il est

clair que ce n'est pas l'espèce intelligible qui est l'objet de l'intellect, mais bien l'identité de la chose comprise.

719- Est donc sans valeur, on le voit, l'argument de certains pour montrer que la capacité d'intelligence est une en toutes choses du fait que ce qui est compris par tous est identique, alors qu'il faudrait un nombre équivalent d'espèces intelligibles, s'il y avait plusieurs intellects. L'espèce intelligible n'est pas, en effet, ce qui est compris, mais en est une similitude dans l'âme, et par conséquent, s'il y a plusieurs intellects possédant la similitude d'une seule et même chose, ce sera la même chose qui sera comprise par tous. On voit également que même les substances séparées comprennent comme nous l'identité des chose naturelles, alors que leurs intellects sont distincts. Si par conséquent, leur raisonnement était concluant, ils n'éviteraient pas, en soutenant l'unité de l'intellect pour tous les hommes, de conclure à ceci qu'on ne peut malgré tout attribuer un seul intellect pour tous les êtres intelligents.

Leçon 3 (*9*) Doutes sur la capacité d'intelligence

720- Ensuite, le Philosophe émet des doutes sur ce qui précède
D'abord, il formule deux doutes
D'abord, le premier doute
721- Ensuite, le second doute
722- Ensuite, il résout les deux doutes soulevés
D'abord, le premier
724- Ensuite, le second
D'abord, il le résout
727- Ensuite, il répond à l'objection en sens contraire

Aristote, ch. 4, 429b22 - 430a9

720- Après avoir établi la nature de la capacité d'intelligence et son objet, le Philosophe formule deux doutes sur ce qui précède. Premier doute : si l'intellect est simple et impassible, s'il n'a rien de commun avec autre chose, comme le voulait Anaxagore, comment peut-il comprendre, puisque comprendre est un certain subissement et qu'il est de la spécificité du patient, semble-t-il, d'avoir quelque chose de commun avec l'agent. C'est, en effet, dans la mesure où l'agent et le patient partagent quelque chose de commun que l'un agit et l'autre subit. Il faut que ce qui agit et ce qui subit partagent une même matière[170].

721- Second doute : l'interrogation naît de ce que, avait-il dit, l'intellect parvenu à l'acte se comprend aussi lui-même. Elle se formule ainsi. L'intellect, s'il est intelligible, peut l'être de deux façons : être intelligible en lui-même et non par autre chose, ou bien s'être adjoint quelque chose le rendant intelligible. Si lui-même est intelligible de soi, sans rien d'autre, comme l'intelligible en tant que tel est une espèce unique, si non seulement il est intelligible, mais qu'il est intellect, alors, tous les autres intelligibles seront aussi intellects, et tous les intelligibles comprendront. Si en revanche, il est intelligible grâce à ce qu'il s'est adjoint, il s'ensuit qu'il possède quelque chose d'autre qui le rend intelligible, comme les autres choses que nous comprenons. Il en découle, semble-t-il, la même chose que précédemment, à savoir qu'à chaque fois, ce qui est compris comprend.

722- Aristote résout les deux problèmes soulevés. D'abord, le premier : il avait déjà distingué entre les passions à propos du sens. Subir se dit selon un point commun. Ce qu'est pâtir, en effet, est commun à la passion résultant de dispositions contraires, qui est le premier type de passion mutuelle entre les choses naturelles partageant une même matière, et à la

[170] *De la génération et de la corruption*, L I.

passion dite de la seule réception. L'intellect, par conséquent, est dit pâtir dans la mesure où il est en quelque sorte en puissance aux intelligibles, sans être aucun d'eux en acte avant de les concevoir. Il doit se passer la même chose que pour une tablette où rien n'est effectivement écrit, mais beaucoup pourrait l'être. Telle est la capacité d'intelligence qui ne contient aucun intelligible en acte, mais seulement en puissance.

723- Avec cet argument, Aristote exclut l'opinion des Anciens Naturalistes pour qui l'âme était composée de toutes choses pour pouvoir tout concevoir, ainsi que la pensée de Platon, qui soutenait que l'âme humaine possédait naturellement la science de tout, mais était comme hébétée par l'union avec le corps ; il affirmait qu'apprendre n'était rien d'autre que se remémorer.

724- Ensuite, le second doute : la capacité d'intelligence est intelligible non pas par son essence, mais par une espèce intelligible, comme les autres intelligibles. Il le prouve du fait que l'intelligé en acte et l'intelligeant en acte sont un, comme il avait déjà signalé l'unité du sensible en acte et du sens en acte. Or, quelque chose est intelligible en acte lorsqu'il est effectivement abstrait de la matière. De la même façon que les choses sont séparables de la matière, avait-il déjà dit, ainsi sont-elles dans l'intellect. Il précise donc que chez celles qui sont sans matière, si nous parlons de l'intelligible en acte, l'intelligeant et ce qui est intelligé sont identiques, comme le sont le sentant en acte et ce qui est senti en acte. La science spéculative elle-même et ce qui est "sachable"[171] de cette façon, c'est-à-dire "sachable" en acte, sont identiques. Par conséquent, l'espèce de la chose intelligée en acte est l'espèce de l'intellect lui-même. C'est donc par celle-ci qu'il pourra se concevoir lui-même. C'est pourquoi le Philosophe a étudié plus haut la nature de la capacité d'intelligence par l'intelliger lui-même et par ce qui est intelligé. Nous ne connaissons pas autrement notre intellect qu'en concevant que nous concevons.

725- Que la capacité d'intelligence ne se conçoive pas elle-même par son essence, mais par une espèce intelligible provient de ce qu'elle est exclusivement en puissance dans l'ordre des intelligibles. Le Philosophe a

[171] "Sachable" n'appartient pas au vocabulaire français. On préférera utiliser la périphrase : "objet de science". Mais en l'occurrence, on se priverait du balancement grammatical volontaire : "science" / "sachable", correspondant aux balancements précédents : intelligeant / intelligible, et sentant / sensible. Nous nous autorisons donc pour l'occasion cette licence.

établi[172] que rien n'est compris avant qu'il ne soit en acte. Il en va de même parmi les choses sensibles : ce qui est uniquement en puissance, à savoir la matière première, n'a aucune action par son essence, mais seulement par la forme qui lui est adjointe. Les substances sensibles, en revanche, qui sont pour partie en puissance et pour partie en acte, sont en elles-mêmes capable d'action. Ainsi en va-t-il de la capacité d'intelligence, qui n'est qu'en puissance, dans l'ordre des intelligibles, et n'intellige ni n'est intelligée que par l'espèce portée en elle.

726- Dieu, quant à lui, qui est acte pur dans l'ordre des intelligibles, et les autres substances séparées qui sont à mi-chemin entre la puissance et l'acte, conçoivent et sont conçus par leur essence.

727- Aristote répond à l'objection en sens contraire. Du fait que la capacité d'intelligence possède quelque chose qui la rend intelligible comme les autres, il reste encore à savoir pourquoi elle n'exerce pas son intelliger en permanence. Pourquoi ne conçoit-elle pas toujours un intelligible ? Cela provient de ce que parmi les choses ayant de la matière, l'espèce n'est pas intelligible selon l'acte, mais seulement selon la puissance. Or, l'intelligible en puissance n'est pas identique à l'intellect, contrairement à l'intelligible en acte. C'est pourquoi parmi les choses qui ont une espèce dans la matière, l'intellect n'est pas inhérent pour leur permettre d'intelliger, car l'intellect de ce genre de choses, c'est-à-dire des intelligibles, est une puissance sans matière, alors que ce qui est dans la matière est intelligible, mais seulement en puissance. Ce qui est dans l'intellect est une espèce intelligible selon l'acte.

[172] *Métaphysique*, L IX.

Leçon 4 (*10*) L'intellect agent et l'intelligence en acte

728- Ensuite, le Philosophe aborde l'intellect agent
D'abord, l'existence d'un intellect agent
732- Ensuite, la nature de cet intellect
740- Ensuite, l'intelligence en acte
D'abord, les trois caractéristiques de l'intelligence en acte
D'abord, les deux premières
741- Ensuite, la troisième
742- Ensuite, les caractéristiques de toute la part intellective
D'abord, il formule la vérité
744- Ensuite, il rejette une objection

Aristote, ch. 5, 430a10 - a25

728- Ensuite, après avoir traité de la capacité d'intelligence, le Philosophe pose l'existence d'un intellect agent, à côté d'elle. Voici l'argument : en toute nature tantôt en puissance et tantôt en acte, nous devons poser quelque chose qui tient le rôle de matière en chaque genre (laquelle est en puissance à tout ce qui relève de ce genre), et quelque chose d'autre qui est une sorte de cause agente et productrice ; elle fabrique les choses un peu comme un art sur une matière. Or, l'âme, pour sa part intellectuelle, est tantôt en puissance et tantôt en acte. Il lui est donc nécessaire de disposer de ces différences permettant un intellect au sein duquel tous les intelligibles peuvent devenir (c'est la capacité d'intelligence dont nous avons déjà parlé), et un autre intellect qui puisse produire tous les intelligibles en acte (qu'on appelle intellect agent) ; ce dernier est une sorte d'acquis.

729- Prétextant de ces paroles, certains ont voulu voir dans l'intellect agent la même chose que l'intellect qui est l'acquis des principes. C'est impossible car l'intellect acquis des principes présuppose certains objets déjà compris en acte, à savoir leurs termes, dont l'intelligence nous permet de connaître les principes. Il s'en suivrait que l'intellect agent ne rendrait pas tous les intelligibles en acte, contrairement à ce que dit le Philosophe. Nous devons donc dire qu'ici, "principe" désigne, comme fréquemment chez lui, toute forme et nature acquise, au sens où acquis s'oppose à privation et à puissance. De sorte qu'en le nommant acquis, Aristote le distingue de la capacité d'intelligence qui est en puissance.

730- Il écrit que c'est un acquis comme une lumière, celle qui fait passer en quelque sorte les couleurs existant en puissance à des couleurs en acte. Il précise "en quelque sorte" car il a montré plus haut que la couleur est visible en elle-même ; la lumière n'intervient dans l'actualisation de la couleur qu'en conduisant le translucide à l'acte, ce qui le rend mobilisable par la couleur de sorte que celle-ci devient visible. L'intellect agent rend

les intelligibles en acte alors qu'ils étaient auparavant en puissance, en les abstrayant de la matière. C'est ainsi qu'ils deviennent intelligibles en acte, comme cela a été dit.

731- Aristote fut conduit à proposer un intellect agent pour exclure l'opinion de Platon qui pensait que les identités des choses sensibles étaient séparées de la matière, et intelligibles en acte. Il ne lui était dès lors pas nécessaire d'envisager un intellect agent. Mais puisque pour Aristote, les identités des choses sensibles sont dans la matière et ne sont pas intelligibles en acte, il lui fallait concevoir un intellect qui les abstraie de la matière afin de les rendre intelligibles en acte.

732- Aristote établit la nature de cet intellect. Il énumère quatre caractères :

1°- Il doit être séparable

2°- Il doit être impassible

3°- Il doit être sans mélange, c'est-à-dire non composé de natures corporelles ni conjoint à un organe charnel

Ces trois caractères, il les partage avec la capacité d'intelligence.

4°- Il doit être en acte par sa substance même

En cela, il diffère de la capacité d'intelligence qui est en puissance par sa substance, mais n'est en acte qu'avec l'espèce portée.

733- Pour justifier ces quatre conditions, Aristote avance l'argument suivant : l'agent est plus noble que le patient, car il est le principe actif de la matière. Or, l'intellect agent se compare à la capacité d'intelligence comme un agent envers une matière, nous l'avons déjà dit. L'intellect agent est donc plus noble que la capacité d'intelligence. Mais comme il a été démontré que cette dernière est séparée, impassible et sans mélange, l'intellect agent l'est encore davantage. Il en ressort également qu'il est en acte en sa substance, car l'agent ne dépasse en noblesse le patient et la matière que s'il est en acte.

734- Prenant occasion de ces propos, certains voulurent que l'intellect agent soit une substance séparée, substantiellement distincte de la capacité d'intelligence. Mais cela n'est pas vrai, semble-t-il. L'homme ne serait pas suffisamment formé par la nature s'il n'avait en lui les principes lui permettant d'exercer son opération, qui est d'intelliger. Or, celle-ci ne peut s'accomplir que par la capacité d'intelligence et l'intellect agent. La perfection de la nature humaine requiert donc que l'une et l'autre soient

quelque chose de l'homme. Nous voyons aussi que, de même que l'opération de la capacité d'intelligence, qui consiste à percevoir l'intelligible, est attribuée à l'homme, de même en est-il de l'opération de l'intellect agent, qui est d'abstraire les intelligibles. Cela ne pourrait se faire sans que le principe formel de cette action lui soit conjoint dans l'être.

735- Il ne suffit pas pour cela de soutenir que les espèces intelligibles produites par l'intellect agent ont en quelque sorte pour sujet les images présentes en nous, car, avons-nous déjà dit à propos de la capacité d'intelligence, les espèces ne sont intelligibles en acte qu'une fois abstraites des images. On ne peut donc les attribuer à l'homme via ces dernières. En outre, l'intellect agent est comparé aux espèces intelligées en acte comme un art envers l'espèce des artefacts, et l'on voit que ces derniers ne jouissent pas de l'agir artistique. C'est pourquoi, même étant admis que l'espèce rendue intelligible en acte soit en nous, il ne s'ensuit pas que nous possédions l'action de l'intellect agent.

736- Cette position est même contraire à l'intention d'Aristote, clairement exprimée lorsqu'il dit que ces deux facultés différentes, à savoir l'intellect agent et la capacité d'intelligence, sont dans l'âme. À l'évidence, il donne à entendre qu'elles sont des parties ou des puissances de l'âme, et non une quelconque substance séparée.

737- Mais en sens contraire, la capacité d'intelligence paraît surtout se comparer aux intelligibles comme étant en puissance à eux, tandis que l'intellect agent se compare à eux comme être en acte. Or, il ne semble pas que le même puisse être vis-à-vis de lui-même en puissance et en acte. Il ne paraît donc pas possible que l'intellect agent et la capacité d'intelligence se rejoignent en une seule substance d'âme.

738- Mais la contradiction se lève aisément pour qui observe sérieusement comment la capacité d'intelligence est en puissance aux intelligibles, et comment ces derniers sont en puissance à l'égard de l'intellect agent. La capacité d'intelligence, en effet, est en puissance aux intelligibles comme l'indéterminé face au déterminé ; elle n'a pas la nature précise d'une chose sensible, alors que chaque intelligible est la nature précise d'une espèce. C'est pourquoi Aristote a écrit plus haut que la capacité d'intelligence se compare aux intelligibles comme une table envers des dessins précis. Or, ce n'est pas à cet égard que l'intellect agent est en acte.

739- Si l'intellect agent possédait en lui les déterminations de tous les intelligibles, la capacité d'intelligence n'aurait pas besoin d'images, car

l'intellect agent suffirait à le conduire à l'acte de tous les intelligibles. Dès lors, on ne le relierait plus aux intelligibles comme le producteur au produit, selon les termes du Philosophe, mais comme l'existence même de ces intelligibles. On le regarde comme acte vis-à-vis des intelligibles dans la mesure où il est une sorte de force immatérielle active pouvant rendre autre chose semblable à soi, c'est-à-dire immatériel. C'est de cette façon que l'intelligible en puissance devient intelligible en acte, tout comme la lumière rend les couleurs en acte sans devoir disposer en elle de toutes les nuances de couleurs. Ce type de pouvoir actif est une participation à la lumière intellectuelle issue des substances séparées ; c'est pourquoi le Philosophe dit que l'intellect agent est « une sorte d'acquis, comme une lumière », ce qui ne pourrait se dire s'il était une substance séparée.

740- Aristote traite de l'intelligence en acte. Il énonce ses trois caractéristiques. D'abord, les deux premières :

1°- La science en acte est la même chose que la chose sue, ce qui n'est pas vrai de l'intellect en puissance.

2°- En un seul et même sujet, la science en puissance précède chronologiquement la science en acte, mais d'un point de vue universel, elle ne lui est antérieure ni par nature ni même chronologiquement. Cela rejoint ce que le Philosophe a dit de l'acte[173] : il précède la puissance par nature, mais en un seul et même sujet, c'est la puissance qui lui est antérieure dans le temps, car un même sujet est d'abord en puissance avant de devenir en acte. D'un point de vue universel, néanmoins, l'acte précède la puissance y compris temporellement, car ce qui est en puissance n'est conduit à l'acte que par ce qui est en acte. Il en va ainsi de la faculté de savoir ; on ne parvient à savoir qu'en découvrant ou en apprenant sous la motion d'une science déjà existante en acte, car « toute doctrine et toute discipline ne devient comprise que grâce à une connaissance préexistante »[174].

741- Ensuite, la troisième :

3°- C'est par elle que l'intelligence en acte se distingue de la capacité d'intelligence et de l'intellect agent ; l'une comme l'autre tantôt intelligent et tantôt non, mais on ne peut dire cela de l'intelligence en acte qui est précisément cet intelliger.

---

[173] *Métaphysique*, L IX.
[174] *Seconds analytiques*, L I.

742- Ensuite, Aristote énumère les caractéristiques de toute la part intellective. Seul l'intellect séparé est en vérité ce qu'il est. Ce qui ne peut se comprendre ni du seul intellect agent ni de la seule capacité d'intelligence, mais des deux ensemble, car c'est chacun d'eux qu'on a qualifié plus haut de séparé. Il est donc évident que nous parlons ici de toute la partie intellective et nous la disons séparée parce qu'elle est dotée d'une opération sans organe corporel.

743- Au début de ce traité, nous avons écrit que si une opération de l'âme lui était propre, il se pourrait que l'âme soit séparable ; c'est pourquoi Aristote conclut que seule cette part de l'âme, à savoir l'intellectuelle, est incorruptible et perpétuelle. Il avait sous-entendu[175] que ce genre d'âme se sépare des autres « comme le perpétuel du corruptible ». Perpétuel non pas au sens d'avoir toujours été, mais de perdurer à jamais. Le Philosophe dit bien[176], en effet, que la forme ne précède jamais la matière ; mais l'âme demeure après elle, « non pas toute, mais l'intellect ».

744- Aristote rejette une objection. On pourrait croire, en effet, que la part intellectuelle de l'âme étant incorruptible, il demeure dans l'âme intellectuelle après la mort, une science des choses comparable à celle que possède l'homme de son vivant. Aristote avait pourtant dit, au contraire, que l'intellection se corrompait « après quelque corruption antérieure »[177], et que le corps une fois trépassé, l'âme « ne se souvenait ni n'aimait ».

745- C'est pourquoi il précise ici que « nous ne nous souvenons plus », après la mort, de ce que nous avons connu en cette vie, « car [*cette part intellectuelle de l'âme*] est impassible ». Elle n'est donc pas sujette aux passions de l'âme, comme l'amour et la haine, le souvenir, etc. en connexion avec les subissements corporels. « L'intellect passif [*c'est-à-dire cette partie de l'âme qui est sujette aux passions en question*] est corruptible » ; il appartient à la partie sensitive (cette partie est cependant qualifiée d'intellect, comme aussi de rationnelle, dans la mesure où elle participe en quelque façon de la raison en lui obéissant et en suivant sa motion[178]. Or, privé de cette partie corruptible de l'âme, notre intellect ne peut rien concevoir. Il ne peut comprendre en l'absence d'image, comme

---

[175] L II.

[176] *Métaphysique*, L XI. (En réalité, L XII. Voir notre précédente note au sujet de la numérotation des livres de la *Métaphysique* d'Aristote chez saint Thomas, n°219).

[177] L I.

[178] *Éthique à Nicomaque*, L I.

nous le dirons par la suite, c'est pourquoi, une fois le corps décomposé, la science des choses ne perdure pas dans l'âme séparée de la façon dont elle est possédée maintenant. Mais comment elle le fera alors, ce n'est pas notre intention d'en discuter à présent.

Leçon 5 (*11*) Les opérations de l'intellect

746- Ensuite, le Philosophe étudie l'œuvre de l'intellect
D'abord, deux opérations de l'intellect
752- Ensuite, chacune des opérations en question
D'abord, l'intelligence des indivisibles
D'abord, un premier mode d'indivisibilité
755- Ensuite, un second mode d'indivisibilité
757- Ensuite, un troisième mode d'indivisibilité
760- Ensuite, la seconde opération de l'intellect
764- Ensuite, il relève un point commun entre les deux opérations

Aristote, ch. 6, 430a26 - ch. 7, 431a3

746- Après avoir traité de l'intellect, le Philosophe étudie son œuvre. Il distingue deux opérations. L'une des opérations de l'intelligence consiste à saisir les indivisibles, comme, par exemple, concevoir "homme" ou "bœuf" ou quelque autre notion simple[179]. Cette intellection porte sur des objets où il n'y a pas d'erreur, car d'une part une notion simple n'est ni vraie ni fausse, et d'autre part l'intellect ne se trompe pas sur ce que sont les choses, comme nous le verrons.

747- Mais, parmi les intelligibles où siègent le faux et le vrai, il y a déjà composition d'intellections, c'est-à-dire de choses intelligées, quand, par exemple, on forme l'unité de plusieurs. Aristote propose un exemple tiré d'Empédocle, qui pensait que tous les engendrés provenaient du hasard et non pour une finalité quelconque. Ils résultaient de la division des choses par le conflit et de leur réunion par l'amitié. Empédocle prétendait qu'au départ, germèrent de nombreuses têtes sans coup et beaucoup de parties d'animaux séparées d'autres (il a écrit "germèrent " comme s'il parlait d'éléments produits sans semence animale, à l'instar de « la terre » qui fait germer « l'herbe verdoyante »). Mais par la suite, ces parties ainsi divisées furent rassemblées par la concorde, et d'elles résultait un seul animal doté de tous les membres comme une tête, des mains, des pieds, etc. Et lorsqu'un animal réunit toutes les parties nécessaires à sa conservation, il est conservé et engendre un être semblable à lui ; si, en revanche, il lui manque un de ces membres, il ne peut se conserver ni se perpétuer dans son semblable, par génération. À l'image d'Empédocle déclarant que l'amitié assemble de multiples parties pour en constituer un animal unique, L'intellect compose plusieurs notions simples, d'abord séparées, et produit l'intellection unifiée d'une composition où résident tantôt le vrai et tantôt le faux.

[179] Voir notes de traduction : *Incomplexum.*

748- L'intellection est vraie lorsque sa composition reflète l'unité ou la composition dans les choses ; quand, par exemple, elle associe l'asymétrie, c'est-à-dire l'incommensurabilité, à la diagonale (la diagonale du carré est, en effet, incommensurable au côté). Mais la composition est fausse lorsqu'elle associe des éléments qui ne le sont pas dans la réalité, comme la symétrie à la diagonale, en disant que la diagonale est symétrique, c'est-à-dire commensurable au côté du carré.

749- Lorsque l'intellect conçoit la symétrie et la diagonale séparément et pour elles-mêmes, il s'agit alors de deux intelligibles, mais lorsqu'il les compose, il produit un seul intelligible conçu globalement par l'intellect. Mais, comme l'intellect ne compose pas seulement les choses présentes mais aussi passées ou futures, Aristote ajoute que si l'intellect produit une composition de choses déjà faites, c'est-à-dire révolues, ou à faire, il doit intégrer dans sa composition le temps passé ou futur, et en composant de cette façon, il forme une composition à propos du passé ou du futur.

750- Il prouve la vérité de ses propos en s'appuyant sur le fait que les compositions au sujet du passé ou du futur peuvent être fausses. Puisqu'il en est ainsi, le faux est toujours dans la composition ; je suis dans le faux, en effet, si j'associe non-blanc à quelque chose de blanc – si je dis par exemple que « le cygne n'est pas blanc » – ou si je joins blanc à quelque chose de non-blanc – si je dis que « le corbeau est blanc ». Or, chaque fois qu'on affirme, on peut aussi nier, de sorte que les propositions précédentes peuvent toutes se faire également par division.

751- L'âme peut diviser au présent, au passé et au futur, dans le vrai comme dans l'erreur. Il est donc clair que, la composition et la division se faisant non seulement au présent, mais selon le passé et le futur, et le vrai et le faux siégeant dans la composition et la division, il faut que le vrai et le faux soient présents non seulement dans les propositions au présent comme « Cléon est blanc », mais encore dans celles au passé ou au futur comme « Cléon fut ou sera blanc ». Il faut voir, néanmoins, que la composition d'une proposition n'est pas une œuvre naturelle, mais relève de la raison et de l'intellect. C'est pourquoi Aristote ajoute que ce qui produit l'unité de chaque intelligible en composant des propositions à partir d'intelligibles, c'est l'intellect. Et comme le vrai et le faux siègent

dans la composition, il a écrit[180] que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses mais dans l'esprit.

752- Aristote traite de chacune des opérations en question. Il commence par l'intelligence des indivisibles, en divisant cette partie en trois, selon les trois sens d'indivisible correspondant aux trois types d'unité d'où provient la notion d'indivision. Premier mode d'indivisibilité : quelque chose est dit un par continuité. Ce qui est continu est qualifié d'indivisible tant qu'il n'est pas divisé en acte, bien qu'il reste potentiellement divisible. Aristote écrit qu'indivisible se dit en deux sens : en acte et en puissance ; rien n'empêche donc l'intellect de concevoir l'indivisible, lorsqu'il saisit quelque chose de continu, comme une longueur, qui est indivisible en acte, bien qu'elle soit divisible en puissance. C'est pourquoi il la saisit aussi en un temps indivisible, car il la conçoit en qualité d'indivisible.

753- (C'est contraire à la pensée de Platon évoquée au livre 1 ; il soutenait que l'intelligence progressait comme par un mouvement grandissant en continu). L'intelligence peut donc concevoir la grandeur de deux points de vue :

1°- En tant que divisible en puissance, et alors, l'intelligence prend connaissance de la ligne en énumérant ses parties l'une après l'autre ; elle la conçoit donc dans le temps.

2°- En tant qu'indivisée en acte, et ainsi, elle la saisit comme une identité unique, résultat de plusieurs parties, et elle la conçoit globalement.

C'est pourquoi Aristote précise que temps et longueur sont corrélativement divisés ou non divisés dans l'intellection.

754- Ce qui ne veut pas dire que chacun est intelligé en son milieu, autrement dit que la moitié de la longueur est saisie en la moitié du temps ; cela ne se pourrait que si la ligne était divisée en acte, alors qu'elle n'est que divisible en puissance. Mais en concevant chaque demi-ligne pour elle-même, on la divise en acte dans l'intelligence ; le temps est alors divisé corrélativement à la longueur. Si d'un autre côté, nous regardons la ligne comme une seule identité constituée de deux parties, à nouveau nous concevons le temps comme non divisé, mais comme une entité présente en chacune des parties, à savoir en l'instant. Si d'aventure, on prolonge cette considération durant un moment, le temps ne se divise pas de façon

[180] *Métaphysique*, L VI.

à comprendre une chose durant une partie et une autre durant l'autre, mais à concevoir une même chose en chaque période.

755- Second mode d'indivisibilité : un se dit d'une autre façon de ce qui a une espèce une, y compris composée de parties discontinues, comme l'homme, la maison ou même une armée. Lui correspond alors l'indivisibilité selon l'espèce. Aristote précise à ce sujet que ce qui est indivisible non pas selon la quantité, mais selon l'espèce, l'âme le conçoit en un temps indivisible et par une partie indivisible d'elle-même, et non pas, contrairement aux dires de Platon, comme si l'intellect en action était une grandeur. Et, bien que ce qui est indivisible en espèce possède une division en parties, cette division est perçue par accident, et non en qualité de divisible, tant en ce qui concerne le concept que le temps, car dans les parties divisées, même en acte, il y a quelque chose d'indivisible, à savoir l'espèce que l'intelligence comprend comme indivisible. Mais, pour concevoir les parties comme divisées, par exemple la chair pour elle-même ou les os pour eux-mêmes, etc., l'intelligence le fait dans un temps divisible.

756- Le Philosophe a donc voulu montrer la similitude de ce mode avec le premier. Il existe, en effet, dans ce second quelque chose d'indivisible, à savoir l'espèce, qui unifie toutes les parties du tout, de la même façon, semble-t-il, qu'il y a dans la continuité quelque chose de non séparable et d'indivisible à l'origine de l'unité du temps et de la longueur, que l'on parle du point pour la longueur et de l'instant pour le temps ou bien de l'espèce même de la longueur ou du temps. Les deux diffèrent néanmoins en ce que le premier indivisible est semblable pour tout continu de temps et de longueur, tandis que celui de l'espèce n'est pas identique chez tous les êtres ayant une espèce ; certains se composent de parties homogènes et d'autres de parties hétérogènes, et encore différemment.

757- Troisième mode d'indivisibilité : est dit un ce qui est absolument indivisible, comme le point ou l'unité. Aristote explique comment l'entendre pour notre sujet : le point qui est un signe de division entre les segments d'une ligne, ainsi que tout ce qui forme une division entre les parties d'un continu, comme l'instant entre les périodes de temps, etc., et tout ce qui est ainsi indivisible en acte et en puissance, comme le point, se montre et se manifeste à l'intelligence comme une privation, précisément une privation de continuité et de divisibilité.

758- La raison en est que notre intellect reçoit des sens, de sorte que tombent d'abord en son appréhension les caractéristiques sensibles,

notamment ce qui a une grandeur ; c'est pourquoi le point et l'unité ne se définissent que négativement. Tout ce qui transcende ces sensibles connus de nous, également, ne nous est accessible que par négation, comme les substances séparées dont nous savons qu'elles sont immatérielles, incorporelles, etc.

759- Il en va de même de ces autres objets qui nous sont connus par opposition. Comment l'intellect connaît-il le mal ou le noir, qui sont comme une privation pour leurs opposés (un des contraires est toujours l'imperfection et la privation de l'autre) ? C'est pour répondre, dirait-on, qu'Aristote ajoute que l'intellect connaît chacun des deux par son contraire d'une certaine façon, le mal par le bien et le noir par le blanc. Il faut alors, pour connaître un contraire par l'autre, que notre intellect soit connaissant en puissance et qu'il possède en lui l'espèce d'un des opposés lui permettant de connaître l'autre. De sorte que tantôt il est dans cette espèce blanc et tantôt dans l'espèce noir, afin de pouvoir connaître l'une par l'autre. Si en revanche, existe un intellect se passant de l'un des contraires pour connaître l'autre, une telle intelligence doit se connaître elle-même d'abord et connaître le reste par elle-même, être toujours en acte et totalement séparée dans l'être, de la matière, comme Aristote le démontre de l'intellect de Dieu[181].

760- Aristote traite de la seconde opération de l'intellect qui est composition et division. La "diction" par laquelle l'intellect énonce quelque chose d'autre chose, telle qu'on la trouve dans l'affirmation, est toujours vraie ou fausse, tandis que l'intellection ne l'est pas toujours ; l'intellection des notions simples, en effet, n'est ni vraie ni fausse concernant ce qu'elle intellige. La vérité et l'erreur consistent en une comparaison d'une chose à une autre, laquelle réside dans la composition ou la division intellectuelle, mais pas dans l'intellection des notions simples.

761- Néanmoins, si la notion simple intelligée n'est ni vraie ni fausse, reste que l'intellect qui la conçoit est vrai dans la mesure où elle coïncide avec la chose intelligée. C'est pourquoi Aristote ajoute que l'intellection qui est en elle-même une identité conforme à l'identité permanente d'être, dans la mesure où elle conçoit ce qu'est cette chose, est toujours vraie, mais pas lorsqu'elle conçoit quelque chose à propos d'autre chose.

---

[181] *Métaphysique*, L XI. (En réalité, L XII. Voir notre précédente note au sujet de la numérotation des livres de la *Métaphysique* d'Aristote chez saint Thomas, n°219).

762- Il en donne la raison : ce qu'est quelque chose est l'objet propre de l'intellect. De même que la vue ne faillit jamais pour son objet propre, de même l'intellect lorsqu'il connaît l'identité de quelque chose ; il ne se trompe jamais lorsqu'il connaît ce qu'est l'homme. Mais de même que la vue n'est pas toujours fiable lorsqu'elle juge de ce qui s'ajoute à son objet propre, comme de voir si tel blanc est un homme ou non, de même, l'intellect n'est pas toujours dans le vrai en composant telle notion avec telle autre. Il se passe dans l'intellection des substances séparées entièrement dégagées de la matière, la même chose que lorsque nous concevons l'identité ; c'est pourquoi leur intellect est exempt d'erreur.

763- Notons toutefois qu'il peut arriver de se tromper par accident dans la connaissance de l'identité d'une chose ; ceci de deux façons en raison de la composition retenue :

1°- Dans la mesure où la définition d'une chose est fausse, appliquée à autre chose ; la définition du cercle est fausse pour le triangle.

2°- Dans la mesure où les parties de la définition ne sont pas cohérentes entre elles ; la définition est alors purement et simplement fausse, comme de poser pour définition "animal insensible".

Par conséquent, pour les objets dont la définition n'est en rien une composition, il ne peut y avoir de faute ; on la conçoit soit en vérité, soit en aucune façon[182].

764- Aristote relève un point commun entre les deux opérations : il résume certains propos qu'il avait déjà tenus au sujet de l'intelligence en acte, puisqu'il est encore à en parler. La science en acte est identique à la chose sue en acte, tandis que la science en puissance est chronologiquement antérieure dans un seul et même sujet, mais n'est pas première d'un point de vue universel ni dans le temps, car tout ce qui vient à l'acte le fait à partir d'un être en acte. C'est ce qu'il a développé plus haut.

[182] *Métaphysique*, L IX.

Leçon 6 (*12*) Rapport de l'intelligence à la sensation

765- Ensuite, le Philosophe compare l'intellect au sens
D'abord, la nature du mouvement du sens
767- Ensuite, le mouvement de l'intellect comparé à celui du sens
D'abord, le mouvement dans le sens
770- Ensuite, le mouvement de l'intellect
D'abord, comment l'intellect se comporte vis-à-vis des sensibles
D'abord, dans l'action
D'abord, le processus de l'intellect assimilé à celui du sens
773- Ensuite, Aristote développe cette comparaison
D'abord, pour l'intellect, les images jouent le rôle de sensibles
777- Ensuite, il développe ce qu'il avait dit plus haut
779- Ensuite, l'intellect pratique comparé à l'intellect spéculatif
781- Ensuite, l'intellect vis-à-vis de ce qui est séparé des sensibles
D'abord, comment l'intellect conçoit les objets mathématiques
785- Ensuite, la conception de ce qui est séparé selon l'être de la matière

Aristote, ch. 7, 431a4 - b19

765- Après avoir traité de l'intellect en lui-même, le Philosophe l'aborde en le comparant au sens. Il commence par établir la nature du mouvement du sens. Le sensible, semble-t-il, conduit à l'acte la partie sensitive pour ce dont elle est en puissance. Le sensible n'agit pas sur le sens comme un contraire sur son contraire, en lui enlevant une partie par transmutation et altération ; il se contente de le conduire de la puissance à l'acte. Aristote ajoute à cet effet que le sensitif ni ne pâtit ni n'est altéré par le sensible, si l'on prend pâtir et altérer au sens propre d'action d'un contraire sur l'autre.

766- Or le mouvement affectant les choses matérielles, dont traite le livre des *Physiques*, va du contraire au contraire, il est manifeste que sentir, si cela signifie un mouvement, est d'une autre espèce que celui abordé dans les *Physiques*. Ce mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, qui abandonne un des contraires tant que dure sa motion, il n'a pas atteint l'autre contraire qui est le terme du mouvement, mais demeure en puissance à lui. Or, tout ce qui est en puissance est de ce point de vue imparfait, et par conséquent, ce mouvement-ci est l'acte d'un être imparfait. Mais l'autre est l'acte d'un être achevé (il est l'opération d'un sens déjà conduit à l'acte par son espèce ; sentir ne saurait convenir à un sens qui n'existerait pas en acte), c'est pourquoi il s'agit d'un mouvement absolument autre que le mouvement physique. Un mouvement de ce type, comme sentir, intelliger ou vouloir, est proprement nommé opération, et c'est d'un tel mouvement que, d'après Platon, l'âme se meut elle-même dans la mesure où elle se connaît et s'aime elle-même.

767- Aristote compare ensuite le mouvement de l'intellect à celui du sens. Comme le sensible conduit le sens à l'acte sans passion ni altération, comme on l'a dit de l'intellect, il est évident, de ce fait, que sentir est semblable à intelliger. Toutefois, lorsqu'il s'agit seulement de sentir, c'est-à-dire d'appréhender et de juger selon le sens, c'est comparable uniquement à ce qu'est dire et concevoir, lorsque l'intellect se contente de juger et de concevoir quelque chose ; la simple appréhension et le jugement du sens s'assimilent alors à la spéculation intellectuelle. Mais quand le sens ressent quelque chose de délectable ou d'attristant, comme s'il affirmait ou niait que cette perception était délectable ou attristante, il se met à poursuivre par appétence et à le désirer, ou à le fuir (Aristote précise à dessein « comme s'il affirmait ou niait », car formuler une affirmation et une négation est propre à l'intelligence, avons-nous dit, or, le sens fait quelque chose de comparable quand il appréhende son objet comme délectable ou attristant).

768- Pour faire comprendre ce qu'est se délecter ou s'attrister, Aristote ajoute que c'est agir au moyen de la sensation. C'est, autrement dit, une action de la puissance sensitive qualifiée d'intermédiaire, du fait que le sens commun se compare aux sens propres comme un medium, à l'instar d'un centre pour les lignes qui y aboutissent. Toute action de la partie sensitive ne se résume pas à se réjouir ou s'attrister, mais seulement celles à l'égard du bien ou du mal comme tel. Un bien pour le sens, qui lui convient, engendre la délectation, tandis qu'un mal qui l'agresse et lui nuit, cause la tristesse. Et de la tristesse ou de la délectation s'ensuit la répulsion ou l'inclination et le désir, qui relèvent de l'acte.

769- Il est donc évident que le mouvement du sensible dans le sens franchit trois degrés : tout d'abord, le sensible lui-même est saisi comme convenable ou nocif ; cela engendre ensuite une délectation ou une tristesse ; enfin en résulte un désir ou une répulsion. Bien que désirer, fuir ou sentir soient des actes divers, leur principe est le même en sujet, s'il varie en notion. Aristote précise pour cela que l'inclination et l'évitement, qui sont la partie de l'âme qui fuit et désire, ne diffèrent pas en sujet, ni entre eux ni avec la partie sensitive, mais leur être est distinct, c'est-à-dire qu'ils diffèrent spécifiquement. Il le dit contre Platon, qui situait dans des parties différentes du corps l'organe d'appétence et l'organe de sensation.

770- Aristote assimile le déroulement du mouvement de l'intellect à celui décrit à propos du sens. Il montre comment l'intellect se comporte vis-à-vis des sensibles dans l'action en assimilant le processus de l'intellect à

celui du sens. Les images se rattachent à la partie intellectuelle de l'âme comme les sensibles aux sens. De même que les sens sont mus par les sensibles, de même l'intellect par les images. De même encore que le sens, appréhendant quelque chose comme délectable ou attristant, le poursuit ou le fuit, de même, l'intellect, lorsqu'il appréhende quelque chose et affirme ou nie que c'est un bien ou un mal, il le poursuit ou le fuit.

771- De la façon dont Aristote s'exprime, on peut s'attendre à deux différences entre le sens et l'intellect, car on compte trois étapes pour le sens :

1°- De l'appréhension du bien ou du mal, ne suit pas tout de suite le désir ou la fuite, comme c'est le cas pour l'intellect, mais s'intercale la délectation ou la tristesse, et à partir de là, le désir et la répulsion. La raison en est que le sens, n'appréhendant pas le bien universel, l'inclination de la partie sensitive de l'âme n'est pas mue par le bien ou le mal universel, mais par un bien précis, délectable au sens, et par un mal précis qui l'attriste. Dans la partie intellective, au contraire, se fait une appréhension du bien ou du mal universel, de sorte que la part d'appétence intellectuelle est immédiatement mobilisée par le bien ou le mal appréhendé.

772- 2°- La seconde différence provient de ce qu'on dit expressément de l'intellect qu'il affirme ou nie, tandis qu'à propos du sens, on nuance par "comme si" il affirmait ou niait, tel que cela ressort des propos précédents.

Aristote conclut, en outre, de ce qu'il vient de dire, que si les images sont à l'âme intellectuelle comme le sensible au sens, alors, comme le sens ne peut sentir sans sensible, de même, l'âme ne peut concevoir sans image.

773- Il développe cette comparaison, d'abord à propos de l'affirmation suivante : « pour l'âme intellective les images jouent le rôle de sensibles ». L'air mobilisé par la couleur modifie la pupille et la rend telle en imprimant en elle l'espèce de la couleur ; et cette pupille ainsi stimulée, stimule à son tour autre chose, à savoir le sens commun. De la même façon, l'ouïe excitée par l'air excite le sens commun. Bien que les sens externes soient plusieurs, le dernier stade où aboutissent les stimulations sensorielles est unifié, une sorte de milieu unique pour tous les sens, comme un centre où toutes les lignes convergent vers un seul milieu.

774- Et, bien que ce medium de tous les sens soit unique en sujet, son être, cependant, est multiple ; sa spécificité se diversifie en fonction des divers sens auxquels on le compare. Il est aussi ce par quoi l'âme discerne la différence entre le doux et le chaud, comme nous l'avons dit plus haut

lorsque nous traitions de lui. Nous devons désormais en parler en comparaison avec l'intellect, car il constitue une unité à l'égard de tous les sensibles, comme un terme, dirons-nous (c'est ce que nous avions écrit), et de la même façon, l'intellect est une limite de toutes les images (comme dans le premier cas, plusieurs qualités étaient jugées par une seule capacité, de même, il y a du côté de l'intellect, un processus proportionnel, car les sensibles sont aussi jugés proportionnellement par une seule faculté, ou encore, il y a une similitude dans le nombre de jugements). Ce terme qu'est l'intellect, présente un être unique pour chaque chose qu'il discerne, comme le faisaient mutuellement les précédents, c'est-à-dire comme un seul sens commun envers les différents sensibles qu'il discerne.

775- Peu importe que nous prenions pour exemple divers sensibles hétérogènes n'appartenant pas au même genre, comme le blanc du genre couleur et le doux du genre saveur, que le sens commun distingue, ou bien que nous prenions des contraires comme blanc et noir, qui sont du même genre, car le sens commun les distingue aussi.

776- Soit donc A pour blanc et B pour noir, posons que A blanc est à B noir comme G à D, c'est-à-dire comme la représentation du blanc à la représentation du noir. Par permutation de la proportion, nous avons A est à G comme B est à D, autrement dit blanc est à l'image du blanc comme noir à l'image du noir. Ainsi, l'intellect se rapporte à G et D, c'est-à-dire aux images du blanc et du noir comme le sens à l'égard de A et de B, c'est-à-dire du blanc et du noir. Si donc GD, c'est-à-dire les images de blanc et de noir, existent unitairement, car appréciées par un intellect unique, elles se comportent comme AB, c'est-à-dire blanc et noir qui sont appréciés par un seul sens de sorte que le sens les jugeant tous les deux soit un en sujet, mais avec différentes spécificités, ainsi en va-t-il alors de l'intellect. L'argument demeure identique si nous prenons des sensibles non homogènes tels que A soit doux et B blanc.

777- Il développe ce qu'il avait dit plus haut : « Comme l'intellect affirme ou nie le bien ou le mal, il le fuit ou il le poursuit ». La part intellectuelle de l'âme saisit l'espèce dans les images. Et de même que l'intellect juge en elles quelque chose comme imitable ou à fuir en présence du sensible, de même il est mu à imiter et à fuir dans une image dépourvue de sensation, c'est-à-dire lorsqu'il se figure cette image en l'absence du sensible.

778- Aristote donne un exemple pour chaque cas.

1°- Lorsque l'intellect est mu en présence du sensible, comme l'homme sentant que quelque chose est à fuir, quelque chose d'effrayant comme un bruit d'armes et voyant le feu gagner la cité et progresser, il comprend "*globalement*", autrement dit par une faculté commune de jugement, ou bien "*habituellement*" compte tenu de ce qui arrive alors normalement, il comprend, disé-je, qu'il y a des combats et que certains se battent. C'est ainsi que l'intellect est parfois incité à fuir ou à imiter en présence du sensible.

2°- Parfois, à partir d'images ou d'intellections présentes dans l'âme, l'intellect raisonne et délibère de l'impact d'événements futurs pour le présent, comme s'il les voyait en acte, et ayant décidé s'il les juge attirants ou attristants, il les fuit ou les imite de la même façon que tout à l'heure, lorsqu'il était mobilisé par la présence du sensible.

779- Puis, il compare la connaissance de l'intellect pratique à celle de l'intellect spéculatif. Le vrai et le faux, autrement dit la connaissance vraie et fausse de l'intellect dans l'action, relevant de l'intellect pratique, et celles sans action, relevant de l'intellect spéculatif, sont de même genre, que ce genre soit le bien ou le mal. Cela peut se comprendre de deux façons :

1°- La chose conçue de façon ou bien pratique ou bien spéculative, est tantôt bonne et tantôt mauvaise sans que cela change pour autant son genre, qu'il soit considéré spéculativement ou pratiquement.

2°- On peut considérer que cette connaissance vraie est un bien de l'intellect qu'il soit spéculatif ou pratique, alors que la connaissance fausse leur est un mal.

780- Aristote n'entend pas comparer le vrai et le faux au bien et au mal selon leur convenance générique, mais le vrai et le faux présents dans l'action au vrai et au faux en l'absence de celle-ci. Cela transparaît avec la différence qu'il ajoute : ce qui relève de l'action et ce qui n'en relève pas diffèrent et d'un point de vue absolu et d'un point de vue particulier. L'intellect spéculatif, en effet, regarde le vrai ou le faux dans l'universel, ce qui est le considérer dans l'absolu, tandis que l'intellect pratique le fait en l'appliquant au particulier opérable, car l'opération concerne les choses particulières.

781- Le Philosophe aborde le comportement de l'intellect vis-à-vis de ce qui est séparé des sensibles. Comme il avait dit que « l'âme n'intellige jamais sans image » et que l'image provient du sens, il veut expliquer comment notre intellect conçoit ce qui est séparé des sensibles. Il montre comment

l'intellect conçoit les objets mathématiques abstraits de la matière sensible. Nous devons tenir compte de ce que parmi les éléments réunis dans la réalité, il arrive que l'un soit légitimement conçu sans l'autre, tant que ce dernier n'est pas de la notion du premier. Si par exemple, Socrate est musicien et blanc, nous pouvons envisager la blancheur sans rien considérer de la musique, alors que nous ne pouvons concevoir l'homme sans rien considérer de l'animal, car animal fait partie de la notion d'homme. Ainsi donc, en séparant intellectuellement, selon le mode en question, les éléments qui sont réunis dans la chose, on ne commet pas d'erreur.

782- Mais si l'intellect devait séparer en concevant ce qui est conjoint comme séparé, il se tromperait, comme s'il disait à propos de l'exemple précédent : « le musicien n'est pas blanc ». L'intellect abstrait les éléments qui sont dans les sensibles, non pas certes en les concevant comme séparés, mais en les appréhendant séparément et chacun pour lui-même. Aristote écrit que l'intellect conçoit par abstraction ce dont on parle, à savoir les objets mathématiques, comme il conçoit le camus en qualité de camus sans le mettre à part de la matière sensible, car celle-ci, en l'occurrence le nez, entre dans la définition de camus.

783- Si toutefois, l'intellect conçoit quelque chose en acte en tant que courbe, il le fait sans la chair où gît cette courbure ; ce n'est pas qu'il conçoive cette courbure comme dépourvue de chair, mais il regarde le courbe indépendamment de la chair, parce que cette dernière n'entre pas dans la définition de courbe. C'est ainsi que l'intellect conçoit séparés tous les objets mathématiques, comme s'ils étaient séparés, bien qu'ils ne le soient pas dans l'être.

784- (Ce qu'il ne fait pas pour les êtres naturels, car la matière sensible fait partie de leur définition, alors qu'elle ne fait pas partie de celle des objets mathématiques. L'intellect abstrait néanmoins des objets naturels l'universel à partir du particulier de la même façon, en concevant la nature de l'espèce sans les principes individuants qui n'entrent pas dans la définition de l'espèce). Et l'intelligence en acte est entièrement la chose intelligée, car selon que la chose intègre la matière dans sa spécificité ou non, elle est ainsi perçue par l'intellect. Ce mode d'abstraction, Platon ne l'avait pas pris en compte, et fut donc forcé de considérer comme séparés les objets mathématiques et les espèces, là où Aristote a posé l'intellect agent pour procéder à l'abstraction en question.

785- Aristote se demande si l'intellect conçoit ce qui est de soi et selon l'être séparé de la matière. Il faudra ensuite considérer s'il se peut que notre intellect, non-séparé de la grandeur ni du corps, conçoive quelque chose des êtres séparés, c'est-à-dire une quelconque substance séparée. Il n'a pu résoudre cette question, car il n'était pas encore évident qu'existât des substances séparées ni quelles elles étaient. Cette question relève de la métaphysique et on ne voit pas qu'Aristote l'ait résolue, soit que la fin de cette science ne nous soit pas encore parvenue, soit que la totalité de ce livre n'ait pas été traduite, soit que saisi par la mort, Aristote ne l'ait pas achevé.

786- Observons tout de même que l'intellect est ici déclaré non séparé du corps, dans la mesure où il s'agit d'une puissance de l'âme qui est acte du corps. Il avait pourtant écrit plus haut qu'il était séparé du corps, parce qu'il n'avait pas d'organe dédié à son opération.

Leçon 7 (*13*) La nature de l'âme

787- Ensuite, ce qu'il faut sentir de la nature de l'âme
D'abord, l'âme est en partie comme le croyaient les Anciens et en partie différente
D'abord, la nature de l'âme est en quelque façon toutes choses
789- Ensuite, l'âme est toutes choses autrement que le dirent les Anciens
791- Ensuite, la dépendance de l'intellect envers les sens
D'abord, l'intellect requiert les sens
793- Ensuite, l'intellect diffère de la représentation qui dépend aussi des sens
D'abord, quant à l'opération commune de composition et division
794- Ensuite, quant à l'intellection première

Aristote, ch. 8, 431b20 - 432a14

787- Après avoir traité du sens et de l'intellect, le Philosophe se sert de ce qui a été établi dans les deux cas pour expliquer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme. Celle-ci est en partie comme le croyaient les Anciens et en partie différente. Récapitulant maintenant tout ce qui a été dit sur l'âme afin de mettre notre propos en évidence, nous déclarons que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, toutes les choses sensibles ou intelligibles. En effet, l'âme est en quelque sorte et les sensibles et les intelligibles car elle possède la sensation et l'intelligence ou la science ; or, le sens est d'une certaine manière les sensibles eux-mêmes, et l'intelligence les intelligibles ou la science les objets de science[183].

788- Mais il faut se demander comment cela se fait. Le sens et la science sont divisés en réalité, c'est-à-dire divisés en acte et en puissance, un peu comme des choses. De sorte que la science et la sensation en puissance regardent l'objet de science et le sensible en puissance, tandis que la science et la sensation en acte sont ordonnées à l'objet de science et au sensible en acte. De façon différente toutefois car le sens en acte et la science ou l'intelligence en acte sont les objets de science et les sensible également en acte, mais la puissance de l'âme sensible et la possibilité de savoir, autrement dit la puissance intellectuelle, ne sont pas le sensible ni l'objet de science, mais sont en puissance à eux ; le sensitif est au sensible comme pouvoir savoir est à l'objet de science. Reste donc que l'âme est d'une certaine façon toutes choses.

789- L'âme est toutes choses, mais autrement que le dirent les Anciens. Si l'âme est tout, il est nécessaire qu'elle-même soit ou bien les choses

[183] *Objet de science* traduit (imparfaitement) le terme latin *scibile* qui est à la science ce que le *sensibile* (sensible) est à la sensation, ou l'*intelligibile* (intelligible) à l'intelligence. Nous avons déjà proposé le néologisme "*sachable*" pour maintenir dans les mots le parallèle avec *sensible* (n° 724).

sensibles et les objets de science, à la façon dont Empédocle soutient que nous connaissons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc., ou bien qu'elle soit leur espèce. Mais l'âme n'est pas les choses, contrairement à ce qu'affirmèrent les Anciens, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de la pierre. Et c'est dans la mesure où l'espèce de l'intelligé est l'espèce de l'intelligence en acte, que l'intelligence en acte est dite être l'intelligé même en acte.

790- C'est en cela que l'âme se compare à la main. Cette dernière est l'organe des organes, car elle est donnée à l'homme en lieu et place de tous les organes dont sont dotés les autres animaux pour se défendre, combattre ou se protéger. L'homme se ménage tout cela grâce à ses mains. En comparaison, l'âme lui est donnée en lieu et place de toutes les formes, afin qu'il soit en quelque sorte tout être. L'âme, en effet, est toutes choses dans la mesure où elle est réceptive de toutes les formes ; l'intellect est une forme réceptrice de toutes les formes intelligibles et le sens, une forme réceptrice de toutes les formes sensibles.

791- Aristote montre la dépendance de l'intellect envers les sens. Comme il avait dit que l'intellect est en quelque sorte l'intelligible comme le sens est le sensible, on pourrait croire que l'intellect ne dépend pas du sens ; ce serait vrai si les intelligibles de notre intellect étaient séparés des sensibles selon l'être, comme le voulaient les Platoniciens. C'est pourquoi il explique ici que l'intellect a besoin du sens, et qu'il diffère de la représentation, laquelle dépend aussi du sens. L'intellect requiert les sens, car rien de ce que nous concevons n'est dépourvu de dimensions sensibles, au sens où il en serait séparé dans l'être. Comme les sensibles paraissent séparés les uns des autres, il est par conséquent nécessaire que les intelligibles de notre intellect soient dans les espèces sensibles selon l'être, aussi bien ceux qu'on dit abstraits, comme les objets mathématiques, que les traits naturels comme les comportements ou les passions sensibles. Pour cette raison, en l'absence de sensation, l'homme ne peut apprendre en acquérant une science nouvelle, ni concevoir en se servant d'une science acquise. Il est indispensable, pour réfléchir en acte à quelque chose, de se former simultanément une image, car les images sont les similitudes des sensibles.

792- Mais elles diffèrent de ceux-ci par leur absence de matière. « La sensation, en effet, porte l'espèce sans la matière », a-t-on déjà dit, et la représentation est « un mouvement du sens en acte ». Il devient évident qu'Avicenne fait erreur en soutenant que l'intellect se passe de sensation après avoir acquis la science. Même après possession des acquis

scientifiques, on le voit, il est encore nécessaire de se servir des images pour réfléchir. Raison pour laquelle une lésion de l'organe interdit l'usage d'une science déjà acquise.

793- L'intellect diffère de la représentation qui dépend aussi des sens, quant à l'opération commune de composition et division dans l'intellect. La représentation est autre que l'affirmation et la négation intellectuelles, car dans la composition d'une intellection sont déjà présents le vrai et le faux, ce qui n'est pas le cas de la représentation. Connaître le vrai et le faux, en effet, est réservé à l'intellect.

794- En quoi, se demande ensuite Aristote, cela diffère-t-il pour l'intellection première, c'est-à-dire l'intelligence des indivisibles, qui n'est pas une image. Elle n'est pas privée d'image, répond-il, mais n'est pas une image, car cette dernière est la similitude des choses particulières, tandis que l'intellection est un universel abstrait du conditionnement individuel. De sorte que les images sont des indivisibles en puissance et non en acte.

Leçon 8 (*14*) L'âme, principe de locomotion – Discussion

795- Ensuite, l'âme principe de locomotion
D'abord, Aristote livre son intention
796- Ensuite, il la développe
D'abord, par mode de discussion
D'abord, la distinction des puissances de l'âme
D'abord, rappel d'une division des puissances de l'âme
798- Ensuite, les objections contre ces divisions
D'abord, une première objection
801- Ensuite, une seconde objection sur le même sujet
802- Ensuite, une troisième
807- Ensuite, une quatrième
808- Ensuite, le principe de déplacement animal
D'abord, ce n'est pas une puissance végétative
D'abord, pour une première raison
809- Ensuite, pour une seconde raison comparable
810- Ensuite, la puissance sensitive n'est pas principe de ce mouvement
812- Ensuite, la puissance intellective n'est pas non plus principe moteur
813- D'abord, au regard de l'intellect spéculatif
816- Ensuite, au regard de l'intellect pratique
817- Ensuite, la puissance appétitive n'est pas non plus principe de mouvement

Aristote, ch. 9, 432a15 - 433a8

795- Après avoir traité des parties végétative, sensitive et intellective de l'âme, le Philosophe aborde désormais en quatrième point sa partie motrice. L'âme propre à l'animal fut aussi définie avec deux puissances par les anciens philosophes. Elle possède, autrement dit, une potentialité en deux directions ; l'une est le discernement opéré par la connaissance, et ce discernement est l'œuvre tant de la partie intellectuelle que sensitive ; l'autre est la locomotion. De la sensation et de l'intelligence, il fut question dans tout ce qui a précédé, mais nous devons désormais aborder ce qu'il en est du principe de mouvement. Qu'est-il dans l'âme ? Est-ce une partie séparable des autres par ses dimensions, c'est-à-dire en sujet, de sorte qu'il jouit d'un lieu corporel distinct des autres, comme le voulurent les Platoniciens, ou bien est-il séparable uniquement par sa spécificité ? Ou bien encore, s'agit-il non pas d'une partie de l'âme, mais de sa totalité ? Et en admettant qu'il soit une partie, il faut encore se demander s'il s'agit d'une partie s'ajoutant à celles énumérées habituellement par les autres, ainsi qu'à celles que nous avons dites, ou bien est-ce l'une d'entre elles ?

796- Aristote poursuit son intention par mode de discussion. Il questionne la distinction des puissances de l'âme, en commençant par rappeler la division posée par certains. Au tout début de cette recherche, on se demandait comment il fallait distinguer les parties de l'âme et combien elles étaient, car

d'un point de vue, elles paraissaient infinies au sens où on ne pouvait leur donner un nombre précis. Et cela aurait été vrai s'il avait fallu attribuer à chaque opération particulière de l'âme et à chaque mouvement qui l'affecte une partie différente de l'âme. On voit ainsi qu'il n'y a pas seulement ces parties que certains ont définies comme rationnelle, agressive et désirante ou convoiteuse, car cette division ne couvre pas toutes les parties de l'âme, mais seulement les facultés motrices de l'homme.

797- D'autres distinguèrent les puissances de l'âme en rationnelle et irrationnelle, mais cette division, si elle embrasse en un sens toutes les parties de l'âme, ne leur est pas appropriée en tant que telle, mais s'adresse seulement à l'âme dotée de raison, comme Aristote l'utilise en *Éthique*[184].

798- Il multiplie les objections contre ces divisions. Une première objection : même si ces différences qui caractérisent pour certains les parties de l'âme, suffisaient à établir une diversité dans sa composition, il en existe pourtant d'autres aux différences plus importantes que celles énumérées, et dont on a déjà parlé dans ce livre : la part végétative, présente chez les plantes et chez tous les animaux autrement dit en tout vivant, et la part sensorielle chez tous les animaux. Or, il est clair que les puissances végétative et sensitive diffèrent davantage entre elles et avec les facultés rationnelle, agressive et convoiteuse, que l'agressivité ne diffère de la convoitise ; elles ne sont pourtant pas comprises dans cette première division.

799- Qu'elles n'y soient pas comprises est évident : ni la part végétative, ni la part sensitive, on le voit, ne peuvent être qualifiées de rationnelle, d'agressive ou de convoiteuse. Cela étant dit, il prouve qu'elles ne sont pas davantage incluses dans la seconde division ; il n'est pas facile, en effet, de considérer la part végétative ou sensitive comme irrationnelle ou dotée de raison.

800- Qu'aucune des deux, à dire vrai, ne possède la raison, c'est évident, mais que ni l'une ni l'autre ne soit irrationnelle, on peut aussi le montrer en considérant qu'irrationnel veut dire soit contraire à la raison soit nativement apte à la raison quoiqu'il en soit dépourvu ; aucune des deux éventualités n'est attribuable aux parties en question (si l'on ne retenait que la négation de raison, on ne pourrait les classer comme puissances de

[184] L. I.

l'âme). Il semble donc bien que les divisions susdites des puissances de l'âme soient inadéquates.

801- Une seconde objection sur le même sujet : la part imaginative de l'âme qui diffère en spécificité de toutes les autres, pose beaucoup de problèmes : à laquelle des parties susdites doit-elle s'assimiler ou de laquelle doit-elle se différencier ? Surtout si l'on conçoit, comme certains, des parties de l'âme délimitées en sujet ?

802- Une troisième objection : même l'inclination paraît avoir une spécificité et une capacité différentes de toutes les autres parties de l'âme. Si de plus, conformément à la seconde division, l'âme se partage en sujet entre rationnelle et irrationnelle, il y aura, semble-t-il, inconvénient à enfermer et donc à diviser l'inclination en deux sujets distincts, ce qu'il faudrait pourtant faire si l'on maintenait la séparation en sujet entre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme ; car une part de l'inclination siégera dans la raison, à savoir la volonté, et une autre dans l'irrationnel, c'est-à-dire dans la convoitise et l'agressivité. Si donc on partage l'âme en trois sujets distincts que sont la raison, l'agressivité et la convoitise, il s'ensuivra que chacune possédera une inclination, dans la raison, la volonté, a-t-on dit, l'agressivité étant un appétit et pareillement la convoitise. Nous aurions donc trois appétences dans l'âme au vu de cette division.

803- La question se pose alors de savoir pourquoi il y a deux puissances de l'appétit sensitif, à savoir l'agressivité et la convoitise, alors qu'il n'y en a qu'une seule dans la raison, la volonté. Rappelons que les puissances se distinguent selon la spécificité de leur objet. Or, l'objet de l'inclination est le bien appréhendé.

804- Mais, l'intelligence et la sensation perçoivent le bien de façon différente ; l'intellect, en effet, le saisit selon la notion universelle de bien, tandis que le sens l'appréhende selon une notion particulière. C'est pourquoi le désir qui fait suite à la saisie intellectuelle est unique et diffère de l'inclination liée à la sensation, car il y a deux appétits consécutifs à la stimulation sensorielle, qui se distinguent selon les diverses spécificités du bien appréhendé. Quelque chose saisi par les sens a, en effet, raison de bien désirable dans la mesure de la délectation sensible qu'il suscite ; c'est à quoi est dédiée la convoitise. Mais un autre bien est désirable dans la mesure où il s'achève dans les délectations, comme s'il avait la faculté de s'en servir à disposition ; c'est à quoi est ordonné l'agressivité qui est comme le combattant au service de la convoitise. C'est la raison pour

laquelle les animaux n'enragent et ne combattent qu'en vue de biens délectables comme la nourriture ou l'accouplement[185].

805- Pour cette raison, encore, toutes les passions agressives commencent pas une convoitise et s'y achèvent. La colère est déclenchée par la tristesse et s'achève en délectation, car les personnes en colère se réjouissent en punissant. C'est pour cela qu'on donne parfois l'ardu pour objet de l'agressivité.

806- Que d'après certains, l'agressivité serve à éviter le mal, cela n'a aucun fondement. C'est une même puissance qui est ordonnée aux contraires, comme la vue pour le blanc et le noir. Le bien et le mal ne peuvent par conséquent diviser la puissance appétitive, et de même que l'amour du bien relève de la convoitise, de même l'aversion pour le mal[186], alors que l'espoir du bien et la crainte du mal appartiennent à l'agressivité.

807- Une quatrième objection : même ce dont nous nous inquiétons à présent, à savoir le principe de mouvement spatial de l'animal, se dresse contre les divisions précédentes, car il ne semble pas s'y intégrer. Le mouvement de croissance ou de décroissance que partagent tous les animaux inférieurs, provient à l'évidence d'un principe commun à tous les vivants, qui est principe de génération et de vie végétative. D'où proviennent d'autres changements animaux comme l'inspiration et l'expiration, le sommeil et la veille, dont on parlera plus tard, cela suscite beaucoup d'interrogations, raison pour laquelle il faut leur consacrer un traité dédié.

808- Aristote s'interroge en particulier sur le principe de déplacement animal. Quel est le moteur faisant avancer l'animal ? Ce n'est pas une puissance végétative pour une première raison : le mouvement d'avancement est toujours en vue d'un but imaginé et désiré, car l'animal ne se meut pas sans désirer ou fuir quelque chose, à moins d'être forcé. Or, ni la représentation ni l'inclination n'appartiennent à la partie végétative ; cette dernière n'est donc pas principe de locomotion.

809- Pour une seconde raison comparable : la partie végétative appartient aussi aux plantes. Si donc elle était principe de déplacement, les plantes seraient d'elles-mêmes capables d'un tel mouvement et disposeraient d'organes adaptés, ce qui n'est évidemment pas le cas. Cette part végétative n'est donc pas principe de déplacement chez les animaux.

---

[185] *Histoire des animaux*, L VIII.
[186] *Topiques*, L II.

810- La puissance sensitive n'est pas non plus principe de ce mouvement. Le sens s'observe chez tous les animaux. Si donc il était principe du mouvement en question, il s'ensuivrait que tout animal se déplacerait, ce qui est à l'évidence erroné, car nombreux sont ceux qui sont doués de sensibilité et qui pourtant restent en permanence au même endroit, et sont définitivement immobiles durant toute leur vie.

811- On pourrait, certes, dire que le principe de mouvement leur manque, non pas pour cette raison mais parce qu'ils sont dépourvus des membres adaptés. Aristote ajoute donc, pour repousser cela, que la nature ne fait rien de frustrant, ni ne fait défaut pour le nécessaire, exception faite des spécimens anormaux d'animaux diminués ou difformes. Ceux-ci contrarient l'inclination naturelle à cause d'une dégénérescence séminale. Les animaux immobiles, au contraire, sont parfaits dans leur espèce, et ne sont ni diminués ni anormaux (le signe en est qu'ils se reproduisent à l'identique et connaissent une croissance puis un dépérissement normal, ce qui ne se constate pas chez les monstres). Chez ces animaux, la nature ne fait donc rien pour rien et ne prive pas du nécessaire. Si par conséquent, ils possédaient un tel principe de mouvement, ils jouiraient de membres adaptés au déplacement, car sinon, le principe moteur serait superflu et les moyens nécessaires à l'exécution de cette puissance motrice leur feraient défaut. On peut déduire de cela que quiconque est doté d'un principe de vie possède les organes adéquats, et que les parties du corps existent en raison des parties de l'âme.

812- La puissance intellective n'est pas non plus principe moteur. La part rationnelle, appelée intellect, ne semble pas davantage motrice (d'où nous pouvons déduire que la raison et l'intellect ne sont pas des parties différentes de l'âme, mais c'est l'intellect lui-même qu'on nomme raison lorsqu'il parvient après une démarche de recherche, à connaître la vérité intellectuelle).

813- D'abord, au regard de l'intellect spéculatif. Lorsque celui-ci examine de façon théorique les objets purement spéculatifs et aucunement modifiables, comme lorsqu'il observe qu'un triangle possède trois angles égaux à deux droits, etc., il est évident que cet intellect spéculatif ne les considère pas comme faisables, ni comme nocifs ou attirants. Il ne peut donc mouvoir puisqu'un tel mouvement consiste toujours à suivre notre penchant à fuir ou à poursuivre.

814- Parfois, néanmoins, l'intellect considère un objet réalisable non pas d'un point de vue pratique mais spéculatif, car il l'envisage de façon générale et pas en tant que principe d'action particulière. À ce propos, Aristote poursuit en disant que cet intellect en mode spéculatif, qui observe de façon théorique un objet de genre praticable, ne le perçoit toujours pas comme attirant ou repoussant. Le plus souvent, lorsque nous percevons un événement effrayant ou attirant, l'intellect ne nous ordonne pas de craindre ni de désirer, mais c'est parfois le cœur qui nous pousse à la peur, sans injonction de l'intelligence, et si d'un autre côté, l'attirant émeut notre inclination, il existera une autre partie que le cœur pour nous mouvoir.

815- (Aristote dit cela à cause de l'opinion de Platon, qui posait des parties de l'âme distinctes en sujet, où l'agressivité portant à craindre se situait dans le cœur et la convoitise se trouvait ailleurs dans le corps, à savoir dans le foie). Il est donc clair que l'intellect considérant d'un point de vue spéculatif un objet modifiable ne meut pas, et que l'intellect spéculatif ne meut d'aucune manière.

816- Ensuite, au regard de l'intellect pratique. Même lorsqu'il perçoit, et cela arrive lorsqu'il juge un objet à poursuivre ou à fuir, l'homme ne se meut pas pour autant, mais il agit par convoitise, comme on le voit de l'inconstant[187] qui, pourtant au fait de ce que commande la raison, ne se tient pas à cette rectitude ; c'est la preuve que l'intellect pratique ne meut pas. Aristote explique la même chose avec le médecin qui, possédant le savoir médical, ne guérit pas parce qu'il ne s'applique pas à lui-même ce que prescrit son art. Cela démontre qu'agir conformément à la science ne relève pas de cette dernière, mais d'un autre principe.

817- La puissance appétitive n'est, pas non plus maîtresse de ce mouvement. On voit en effet, que ceux qui sont maîtres d'eux-mêmes désirent et convoitent mais ne cèdent pas à leurs penchants, contrairement aux inconstants comme le montre très clairement l'Éthique[188]. L'inclination, elle non plus, comme on le voit, ne meut pas.

[187] Voir notes de traduction : *Continens.*
[188] *Éthique à Nicomaque*, L VII.

Leçon 9 (*15*) L'âme, principe de locomotion – Démonstration

818- Ensuite, le Philosophe procède de façon démonstrative
D'abord, le principe du mouvement en général
D'abord, ce principe de mouvement chez l'animal
D'abord, il y a deux principes de mouvement
820- Ensuite, les principes susdits se réduisent à un seul
D'abord, il expose son propos
826- Ensuite, il donne la cause d'un accident du mouvement animal
828- Ensuite, il réfute la division posée par les Anciens
829- Ensuite, il résout une objection posée plus haut
830- Ensuite, l'ordre du mouvement entre le moteur et le mobile
D'abord, comment les mouvants sont un et comment ils sont plusieurs
831- Ensuite, l'ordonnancement du mouvement
832- Ensuite, sommairement, les organes requis pour la locomotion

Aristote, ch. 10, 433a9 - b27

818- Après avoir recherché dialectiquement quel est le principe de locomotion chez les animaux, le Philosophe fixe désormais la vérité. Il établit quel est en général le principe du mouvement, puis quel est ce principe chez l'animal. Il déclare qu'il y a deux principes de mouvement. Au vu de ce qui a été dit, il est évident que la partie végétative n'est pas motrice, ni le sens car ceux qui en sont dotés ne se déplacent pas tous, comme on l'a constaté. Seront donc moteurs les deux suivants, à savoir l'inclination et l'intellect, si l'on inclut dans ce dernier la représentation qui a quelque chose de l'intelligence lorsqu'elle meut en l'absence de sensible, à l'instar de l'intelligence, car elle-aussi est principe de mouvement.

819- Nombreux, en effet, sont les hommes qui, abandonnant la science intellectuelle, se laissent mouvoir par leur imagination, comme celui qui n'agit pas de façon rationnelle, mais poursuit ses pulsions. Chez les autres animaux, c'est d'autant plus visible qu'ils n'ont ni intellect ni raison qui pourrait les mouvoir, mais seulement leur imagination. Il est donc clair que l'un et l'autre meuvent, à savoir l'intellect englobant l'imagination et l'inclination.

820- Aristote réduit les principes susdits à un seul. L'intellect qui meut est celui qui raisonne en vue d'autre chose, et non pas simplement pour raisonner. Il s'agit de l'intellect pratique, qui diffère de l'intelligence spéculative du point de vue de la finalité. Cette dernière examine la vérité sans autre motif qu'elle-même, tandis que le premier cherche la vérité en vue de l'action.

821- Il est non moins évident que toute inclination est en vue de quelque chose (il est sot de prétendre que l'on désire pour désirer, car le désir est

un mouvement vers autre chose). Ce qui mobilise l'inclination, à savoir l'attirant, est principe de l'intellect pratique ; ce qui est d'abord attirant est le but par où commence sa considération. Lorsque nous voulons réfléchir sur ce que nous devons faire, nous établissons d'abord l'objectif, puis nous procédons à la définition ordonnée des moyens destinés à cette fin. Nous remontons donc du suivant au précédent jusqu'à parvenir au point par où nous devons commencer. C'est pourquoi Aristote écrit que l'ultime point de considération de l'intellect pratique est premier dans l'action, c'est-à-dire son point de départ obligé. Il est donc rationnel de soutenir qu'il y a deux moteurs, l'inclination et l'intellect pratique. Comme l'attirant lui-même meut en tombant en premier dans la considération de l'intellect pratique, ce dernier est dit mouvoir, puisque son principe, l'attirant, meut.

822- Ce que l'on dit de l'intellect doit s'entendre aussi de l'imagination, car si la représentation meut, elle ne le fait pas sans inclination. Elle ne meut que dans la mesure où, comme l'intellect, elle dépeint l'attirant.

823- Il ressort donc que le moteur est unique et c'est l'attirant, car à la fois il meut l'inclination et est principe de l'intellect, les deux facultés que nous avons qualifiées de motrices.

824- Et c'est logique de réduire ces deux principes moteurs à un seul, l'attirant. En proposant, en effet, que l'intellect et l'inclination soient à eux deux moteurs d'un même mouvement, si un effet unique provient d'une unique cause propre, il est alors nécessaire que ces deux partagent un même mouvement spécifique. Ne disons pas pour autant que l'inclination meut sous la spécification de l'intellect, mais plutôt à l'inverse que l'intellect ou l'intelligible est spécifié par l'inclination. L'intellect, en effet, ne se montre pas moteur sans inclination, puisque la volonté lorsqu'elle meut l'intelligence, est une sorte d'inclination.

825- Aristote en donne l'explication dans sa *Métaphysique*[189]. Comme la raison se porte sur les opposés en science pratique, elle ne meut pas avant d'être fixée sur l'un des deux par l'inclination. Celle-ci, en revanche, meut sans raison, comme on le voit chez les êtres qui suivent leur convoitise ; cette dernière est un type d'inclination. Aristote s'étend davantage sur la convoitise que sur l'agressivité, qui, au contraire, participe de la raison[190].

[189] *Métaphysique*, L IX.
[190] *Éthique à Nicomaque*, L VII.

C'est ainsi, constate-t-on, que deux moteurs se réduisent à un seul qui est l'attirant.

826- Aristote donne la cause d'un accident du mouvement animal. Il explique pourquoi nous errons dans nos actions et nos mouvements. Toute intellection est droite, dit-il, ce qui doit se comprendre de l'intelligence des principes. En matière d'action, en effet, nous ne faisons pas erreur sur les premiers principes tels que "ne nuire à personne", "ne pas commettre d'injustice", etc., de même que nous ne nous trompons pas sur les premiers principes théoriques. Pour les jugements qui leur font suite, si nous réfléchissons correctement, nous prolongeons la rectitude issue des principes premiers, mais si nous en dévions, nous continuons sur une erreur de raisonnement. Mais l'inclination et la représentation qui meuvent aussi, sont autant correctes qu'incorrectes. C'est pourquoi dans nos actions, nous nous éloignons de la droiture à mesure que nous nous éloignons de l'intelligence et de la raison. Tout ceci manifeste que l'attirant meut en permanence.

827- Cet attirant est soit un bien authentique, lorsqu'il est confirmé par un jugement correct de l'intelligence, soit un bien apparent quand il s'éloigne de ce jugement droit au profit de l'inclination et de la représentation. Tout bien n'est pas attirant ni motivant. Il doit être un bien praticable, relié à une opération. Or, celle-ci peut se dérouler diversement, comme tout ce qui dépend de notre intervention. C'est pourquoi le bien universel et nécessaire considéré dans son universalité n'est pas motivant. Il est donc clair que la puissance de l'âme qu'on appelle inclination est motrice.

828- Il réfute la division des puissances motrices posée par les Anciens. Si, en divisant les parties de l'âme en rationnelle, agressive et convoiteuse, les Anciens voulaient lister les parties séparées les unes des autres, cela en ferait beaucoup plus que celles qu'ils ont énumérées, à savoir les facultés végétative, sensitive, intellectuelle, délibérative et désirante (Aristote distingue la faculté de délibération de celle d'intelligence, comme il distingue dans l'*Éthique*[191] la réflexion qui porte sur le contingent, de la science qui regarde le nécessaire, et c'est cette notion qu'il retient ici). Cette partition de l'âme présente davantage de diversité que la division en convoitise et agressivité, qui est contenue dans l'inclination sensible. Il y a donc davantage de parties qu'ils n'en ont posées.

[191] *Éthique à Nicomaque*, L VI.

829- Il lève une objection posée plus haut, selon laquelle l'inclination ne meut pas parce que la personne maîtresse d'elle-même ne la suit pas. Elle se résout du fait qu'un tel homme, sujet à des inclinations contraires, en suit une et rejette l'autre. Qu'une inclination puisse porter sur des contraires, cela se produit quand des motifs de convoitise se contrarient. On l'observe chez les êtres conscients de la temporalité, dont la connaissance ne se limite pas au présent, mais envisage aussi le passé et le futur. Parfois, en effet, l'intellect ordonne de renoncer à un agrément en considération du futur. Lorsqu'on est fiévreux, par exemple, le jugement de l'intelligence conseille de s'abstenir de vin pour ne pas faire monter la fièvre, alors que la convoitise porterait à le consommer tant qu'il est là, c'est-à-dire en fonction de ce qui se présente maintenant. Ce qui est agréable sur le moment a, en effet, l'apparence de l'agréable et du bien absolu pour qui ne se soucie pas de l'avenir.

830- Aristote développe l'ordre du mouvement entre le moteur et le mobile. Il explique comment les mouvants sont un et comment ils sont plusieurs. Si l'on regarde les moteurs d'un point de vue formel et spécifique, il n'y en aura qu'un, l'attirant ou l'attractif, car entre tous, l'attirant est le premier moteur ; il est même moteur sans mouvement, car il relève de l'imagination ou de l'intelligence (il est évident que les moteurs seconds ne meuvent qu'en participant au premier ; c'est pourquoi tous se retrouvent dans la spécificité du premier moteur). Mais, étant établi que tous les moteurs sont un en se conformant à l'espèce du premier, il reste qu'ils sont plusieurs en nombre.

831- Il établit l'ordonnancement du mouvement. On observe trois intervenants dans le mouvement, à savoir le moteur, l'outil servant au moteur pour mouvoir, et le mobile. Le moteur, lui, est double ; l'un est immobile et l'autre est un moteur mu. Dans le mouvement animal, par conséquent, le moteur non mu est le bien présent, qui active l'inclination pour autant qu'il est compris ou imaginé. Quant au moteur mu, il s'agit de l'inclination elle-même, car tout ce qui attire, meut parce qu'il incline, et devenir enclin est un acte ou un mouvement si ce mouvement est un acte parfait comme on en a parlé à propos de l'opération des sens et de l'intellect. Ce qui est mu, c'est l'animal et l'instrument avec lequel l'inclination meut est une partie du corps, à savoir le premier organe mobilisé. Ce genre d'organe relève de l'étude des opérations communes à l'âme et au corps (Aristote aborde ce sujet dans son livre *De causes du mouvement animal*) ; mais dans ce livre-ci, Aristote veut traiter de l'âme en elle-même.

832- Aristote traite donc sommairement des organes requis pour la locomotion. En résumé, dit-il, le premier organe moteur doit être tel qu'il soit à la fois principe et fin du mouvement dans le même sujet, comme une circulation pour partie convexe et pour partie concave, dont un moment serait comme la fin et l'autre le début. Le concave, en effet, est comme une finalité, tandis que le convexe est comme le point de départ du mouvement. Le creux attire vers soi, alors que la progression du mouvement provient de la partie bombée comme sa poussée originaire.

833- Départ et arrivée du mouvement lui appartiennent donc. D'autre part, le principe doit être immobile quel que soit le mouvement : lorsque la main remue, par exemple, le bras est stable, et lorsque le bras bouge, l'épaule reste immobile, etc. ; tout mouvement part d'un point immobile. Par conséquent, le premier organe moteur, qui est le cœur, doit être un élément au repos pour être principe de mouvement, et tout ce qui se meut termine son mouvement en lui. Ces deux aspects, à savoir repos et mouvement, sont de nature différente, mais inséparables en sujet et en dimension.

834- Que siège à cet endroit le principe et la fin du mouvement, et par conséquent le repos et le mouvement, c'est évident du fait que tout mouvement animal se compose de poussée et de traction. Dans la poussée, ce qui meut est seulement principe de mouvement, car en poussant, on éloigne de soi ce qu'on a poussé, alors que dans la traction, ce qui meut est terme du mouvement, car en tirant, on amène à soi ce qu'on tire. Il faut donc, pour ce faire, que l'organe premier de la locomotion animale soit à la fois début et fin du mouvement.

835- Il doit donc se situer dans quelque chose de fixe, d'où s'origine cependant le mouvement, comme dans le mouvement circulaire. Le corps en rotation, en effet, ne change pas totalement de lieu, en raison de l'immobilité du centre et des pôles. Non pas toutefois en notion, mais en tant que tout, il demeure en un lieu physiquement unique, même si ses parties, elles, se déplacent physiquement et pas seulement en notion. Ainsi en va-t-il aussi du mouvement cordial. Le cœur demeure à un endroit fixe du corps, mais se meut en se dilatant et en se contractant, permettant ainsi le mouvement de pulsion et de traction. C'est ainsi qu'il est en un sens mobile et en un autre au repos.

Leçon 10 (*16*) Les différents principes de locomotion animale

836- Ensuite, ce principe de locomotion en différents genres d'animaux
D'abord, ce qui est commun à tous les animaux participant au mouvement
838- Ensuite, quel principe mouvant trouve-t-on chez les animaux imparfaits ?
840- Ensuite, comment ce principe de mouvement diffère chez l'homme
D'abord, le principe moteur de l'homme est la raison délibérante
843- Ensuite, parfois la délibération de la raison cède à l'inclination inférieure
845- Ensuite, quelle raison est motrice

Aristote, ch. 10, 433b27 - ch. 11, 434a21

836- Ensuite, Aristote se demande comment ce principe de locomotion se repère différemment en différents genres d'animaux. Après avoir traité du principe moteur de locomotion globalement et pour lui-même, le Philosophe l'aborde désormais en relation avec ces différents genres. Il commence par ce qui est commun à tous les animaux participant au mouvement. Tout animal, pour autant qu'il a des inclinations, est son propre moteur (l'inclination, en effet, est la cause propre du mouvement). Or, l'inclination ne se dispense pas de représentation, qu'elle soit rationnelle ou sensible. La représentation sensible appartient aux animaux autres que l'homme, ce qui n'est pas le cas de la représentation rationnelle.

837- Il faut, en effet, voir que précédemment l'intelligence englobait la représentation, alors que maintenant, c'est la représentation qui contient l'intelligence, par extension de la notion du nom. La représentation est, en effet, une sorte d'apparition, et quelque chose apparaît autant aux sens qu'à la raison. La représentation s'opère en l'absence du sensible aussi bien que l'intelligence et la raison.

838-Quel principe mouvant trouve-t-on chez les animaux imparfaits ? On appelle animal imparfait celui qui ne possède que le sens du toucher. Il faut examiner ce qui le meut ; existe-t-il en lui représentation et convoitise ou non. Il y a, semble-t-il, présence de convoitise, car il manifeste du plaisir et de la tristesse (il se rétracte, en effet, lorsqu'un danger le touche, mais sort et s'étend lorsque l'environnement lui convient, ce qu'il ne ferait pas s'il était dépourvu de douleur et de jouissance). Mais si c'est le cas, il doit être doté de convoitise, car elle fait suite à la sensation de plaisir.

839- Mais, puisque la convoitise ne peut se passer de représentation, il faut se demander comment elle est présente en l'animal imparfait. Aristote répond que la convoitise et la représentation de ce genre d'animaux sont à la mesure de ses mouvements. Il ne se déplace pas de façon précise, comme s'il se dirigeait vers un endroit déterminé, comme on l'observe chez les

animaux qui vont vers une destination, parce qu'ils imaginent quelque chose d'éloigné qu'ils convoitent et vers lequel ils se meuvent. Les animaux imparfaits, en revanche, n'imaginent pas ce qui est lointain, car rien n'est imaginable s'il n'est au contact des sens. Mais si quelque chose les blesse, ils se le représentent comme nocif et se rétractent, et lorsqu'ils en éprouvent du plaisir, ils s'étendent sur lui et y adhèrent. Ils ont donc une représentation et une convoitise obscures, avec lesquelles il se représente et désire quelque chose pour sa convenance et non parce qu'il s'agit de ceci ou de cela, ici ou là-bas. Leur imagination et leur convoitise demeurent confuses.

840- Ensuite, comment ce principe de mouvement diffère-t-il des autres animaux chez l'animal très parfait qu'est l'homme ? Aristote montre comment le principe moteur de l'homme est la raison délibérante. La représentation sensible est aussi présente dans les autres animaux, mais celle qui procède par délibération n'existe que chez les animaux rationnels, car examiner s'il faut faire ceci ou cela, ce qui est le propre de la délibération, est l'œuvre de la raison.

841- Et pour un tel examen, il est obligatoire de se fixer une règle ou un but unique, ou quelque chose de ce genre, qui serve de mesure dans le choix de l'action à mener. On voit que l'homme "imite", c'est-à-dire désire ce qui offre plus de bien et qui est préférable. Or, nous jugeons toujours le meilleur en raison d'une certaine échelle. Il faut donc, en délibérant, établir la mesure de ce qu'il vaut mieux faire ; celle-ci sert de moyen-terme pour que la raison pratique syllogise sur le choix à arrêter. La raison, en délibérant, peut évidemment opérer l'union de plusieurs images ; de trois images, à vrai dire, dont l'une est préférée à l'autre parce que la troisième est comme le critère de sélection.

842- C'est la raison pour laquelle les animaux n'ont pas d'opinion, bien qu'ils aient des représentations ; ils ne peuvent se servir d'un syllogisme pour préférer un bien plutôt qu'un autre. La délibération rationnelle, au contraire, dispose d'imagination, sinon elle n'opérerait pas l'union de plusieurs images. C'est pourquoi l'inclination inférieure, qui provient de la représentation, ne fait pas l'objet de délibération, mais se passe d'elle pour convoiter ou agresser car elle suit la représentation sensible.

843- Comment la délibération de la raison cède-t-elle à l'occasion à l'inclination inférieure ? Parfois, l'inclination inférieure dépourvue de délibération l'emporte sur cette dernière et détourne l'homme de ce qu'il avait délibéré ; parfois, au contraire, l'inclination stimule l'inclination dite

supérieure, c'est-à-dire la raison délibérant sur la représentation sensible, comme parmi les corps célestes, la sphère supérieure meut l'inférieure. C'est ce qui arrive lorsque la personne se maîtrise ; il lui incombe de vaincre l'impétuosité de ses passions par la délibération de la raison.

844- L'ordre naturel veut que l'inclination supérieure meuve l'inférieure car même parmi les corps célestes, la sphère supérieure est naturellement première et meut l'inférieure de trois mouvements dans l'espace (ainsi, la sphère de Saturne se meut d'un mouvement diurne sur les pôles du monde, mais aussi d'un mouvement contraire sur les pôles du zodiac, et enfin d'un mouvement propre). De même, l'inclination inférieure, si elle conserve quelque chose de son mouvement propre, elle reçoit néanmoins un mouvement naturellement ordonné à celui de l'inclination supérieure et de la raison délibérante. Si en revanche, il arrivait que l'inclination supérieure soit détournée par l'inférieure, cela irait à l'encontre de l'ordre naturel. En matière de mœurs, cela engendre le péché, comme un monstre est un péché de la nature.

845- Aristote montre quelle raison est motrice. Sachons d'abord que la raison spéculative, qu'Aristote appelle scientifique, ne meut pas mais s'exerce dans le repos, car elle n'offre rien à imiter ni à fuir, avons-nous dit. Mais la raison pratique est en un sens universelle et en un autre particulière (est universelle celle qui ordonne que telle personne doive faire telle chose, comme "il faut qu'un fils honore son père" ; est particulière, la raison qui prescrit que ceci est la chose en question et que je suis cette personne, comme "moi, fils, je dois à présent honorer ostensiblement mon père").

846- C'est cette dernière qui motive, et pas l'universelle. Ou bien, en admettant que les deux motivent, l'universelle le fait en qualité de cause première et immobile, tandis que la particulière est cause prochaine et comme attenante au mouvement. L'opération et le mouvement appartiennent en effet au particulier, et il faut que l'opinion universelle soit appliquée à l'opinion particulière pour que s'ensuive le mouvement. Pour cette raison, l'action se fourvoie lorsque l'opinion portant sur l'opération concrète est altérée par un plaisir ou une passion alors même qu'ils ne corrompent pas la pensée universelle.

Leçon 11 (*17*) L'organisation des parties de l'âme

847- Ensuite, les raisons expliquant l'impact de chaque partie de l'âme sur les autres
D'abord, la partie végétative de l'âme doit appartenir à tous les vivants
849- Ensuite, la partie sensible n'est pas chez tous les vivants mais chez certains
D'abord, elle n'est pas chez tous les vivants
851- Ensuite, chez quels vivants elle est présente
D'abord, chez les animaux qui sont capables de locomotion
D'abord, il expose son propos
854- Ensuite, il réfute une objection
858- Ensuite, le sens est nécessaire pour tout animal purement et simplement
D'abord, il formule son propos
D'abord, il propose son intention
859- Ensuite, il prouve ses dires
D'abord, toucher et goût appartiennent à tous les animaux
D'abord, le toucher doit être inhérent à tous les animaux
861- Ensuite, même chose du goût
862- Ensuite, les autres sens ne se retrouvent que chez certains
D'abord, il formule son propos
863- Ensuite, il explique un de ses dires

Aristote, ch. 12, 434a22 - 435a10

847- Aristote donne les raisons expliquant l'impact de chaque partie de l'âme sur les autres. Après avoir traité pour elle-même de chaque partie de l'âme, le Philosophe explique désormais comment elles s'ordonnent les unes aux autres. La partie végétative doit nécessairement appartenir à tous les vivants. De ce que nous avons dit plus haut, à propos des parties de l'âme, nous devons conclure concrètement que tout ce qui vit, quelles que soient les parts d'âmes dont il est doté, doit obligatoirement posséder l'âme végétative, de sa conception originelle jusqu'à sa mort. Nous sommes donc invités à le comprendre des vivants qui s'engendrent et se corrompent.

848- Aristote le prouve ainsi : il est nécessaire que tout vivant engendré soit sujet de croissance, de maturité et de déclin, ce qui ne peut se produire sans alimentation. Pendant la période de croissance, en effet, l'organisme demande plus de nourriture que ce qui suffirait à l'entretien de sa masse existante ; durant la maturité, il en demande autant, et moins lors du déclin. Or, transformer les aliments relève de la partie végétative, il est donc indispensable qu'on la retrouve chez tous les vivants qui s'engendrent et meurent. Tel est l'ordre de cette part d'âme vis-à-vis des autres : ces dernières la présupposent toutes.

849- Ensuite, la partie sensible n'est pas chez tous les vivants mais chez certains. Il n'est pas nécessaire que tous les vivants disposent du sens, car le toucher (sans lequel aucun autre sens ne saurait exister, et de ce fait, aucun animal puisque sa spécificité s'accomplit dans la disposition de la

sensation) ne peut exister dans un corps simple, car l'organe du toucher doit être en équilibre entre deux contraires, comme cela fut expliqué précédemment. Or, cela ne peut convenir à aucun corps simple, puisque les éléments représentent le degré extrême d'une qualité tangible ; le feu, par exemple, est l'extrême de la chaleur, et l'eau, l'extrême du froid.

850- De même tout ce qui ne reçoit pas de forme sans matière n'a pas de sensation. Le sens, en effet, « porte les espèces sans matière » avons-nous dit plus haut. Or, il existe certains êtres vivants comme les plantes, qui sont proches des corps simples, en raison de leur morphologie terreuse ; ils ne reçoivent de la part des espèces sensibles, que des mutations matérielles. Tout être vivant n'est donc pas doté de sensations.

851- Aristote explique chez quels vivants, la partie sensible est présente, à savoir tous les animaux. Chez les animaux capables de locomotion, tout d'abord, il est nécessaire d'avoir la sensation. La première preuve proposée par Aristote, c'est que la nature ne fait rien pour rien. Tout ce qui est naturel est en raison d'un but (la nature, en effet, agit en vue d'une fin) ou de ce qui accompagne ce but et en découle nécessairement. La nature, par exemple, procure les membres destinés à certaines opérations, mais du fait de la constitution particulière de ces membres, il s'ensuit certains accidents comme la pilosité, ou telle couleur, ou telle corruption, qui ne sont pas en vue de la fin, mais proviennent davantage de la nécessité de la matière. Ainsi donc, si la nature œuvre en raison d'un objectif, et que l'être naturel n'a pas les moyens de parvenir au but poursuivi par elle, celle-ci serait frustrante.

852- Mais la nature a procuré un corps ambulatoire, c'est-à-dire un corps animal capable de locomotion. Il est organisé et agencé pour le mouvement d'obtention de la nourriture nécessaire à l'entretien de l'être. Cela ne se pourrait si l'animal n'avait pas de sensation, car il ne repérerait pas les dangers qui se présenteraient à lui ; il se détruirait et ne parviendrait pas à la finalité poursuivie par la nature, c'est-à-dire entretenir son organisme par l'acquisition de nourriture au terme d'un trajet. Comment s'alimenterait-il, s'il n'allait chercher sa subsistance en se déplaçant ?

853- L'animal immobile ne constitue pas un contre-exemple. Ces animaux incrustés, c'est-à-dire fixes, existent à proximité de ce qui constitue leur nourriture naturelle ; ils n'ont pas besoin d'aller la chercher au loin. Il est donc évident que si un corps locomoteur n'avait pas de sensation, il ne pourrait poursuivre le but auquel la nature l'a ordonné, et en serait ainsi frustré, ce qui serait incohérent.

854- Aristote réfute une objection qui pourrait s'opposer à son argumentation : on pourrait, en effet, dire que le corps ambulatoire peut parvenir à la fin intentée par la nature en appréciant le nocif par l'intelligence, même en l'absence de sensation. Il rejette cette thèse en déclarant que le corps qui ne subsiste pas fixé mais ambulant ne peut avoir d'âme ni d'intellect capable d'apprécier la nocivité en se passant de sensibilité, qu'il soit engendrable ou non-engendrable. Cela a été démontré des premiers : seuls les hommes sont des vivants engendrés dotés d'intelligence. Or, l'intellect humain a besoin du sens, nous l'avons établi.

855- Mais ajouter que l'inengendré ne peut lui non plus avoir d'intelligence dépourvue de sens, cela paraît contraire à la pensée d'Aristote. Les corps célestes, qu'il considère comme animés, possèdent une part d'âme intellectuelle, mais pas de part sensitive, car ce sont des corps uniformes, sans les différenciations organiques requises par la sensation. C'est pourquoi certains expliquent que le passage d'Aristote se termine à « qu'il soit engendrable » au sens où aucun corps non-fixe ne peut avoir d'intelligence sans sensation, du moment qu'il est engendrable. Mais l'ajout « ou non-engendrable » serait le début d'une autre phrase qui affirmerait que ce qui est dit du corps engendrable ne s'applique pas au corps non-engendrable ; ne s'applique pas à lui, autrement dit, qu'il ne peut avoir d'intelligence sans sensibilité.

856- Et ce qu'il ajoute « la raison pour laquelle il n'en a pas » doit s'entendre comme une proposition relative plutôt qu'interrogative. La signification serait : la raison pour laquelle le corps céleste non-engendrable n'a pas de sens bien qu'il possède une intelligence, c'est qu'avoir des sens devrait être profitable ou bien à son âme ou bien seulement à son corps. Or, ce n'est le cas ni de l'un ni de l'autre, car l'âme du corps n'intelligerait pas davantage en présence des sens qu'en leur absence (elle intellige à la façon des substances séparées les choses intelligibles en elles-mêmes) ; le corps céleste ne pourrait pas davantage se conserver dans l'être grâce aux sens, car il ne peut se corrompre, et n'a donc pas besoin de sensation pour éviter de périr. Mais cette interprétation n'est pas cohérente avec la conclusion qui suit « aucun corps non-fixe [*non-immobile*] n'a d'âme sans sensation », à moins de prétendre que cette conclusion ne découle pas de ce qui vient d'être dit, mais de propos encore antérieurs.

857- Comme cette explication paraît alambiquée, il faut dire que par corps non-engendrable, Aristote n'entendait pas les corps célestes, mais certains corps éthérés auxquels les Platoniciens croyaient et qu'ils nommaient

démons. Le Platonicien Apulée les décrivait ainsi : « Les démons sont des animaux au corps fait d'air, à l'esprit rationnel, à l'âme passive et à la durée de vie éternelle ». C'est pour ce genre de corps animal que le Philosophe a voulu montrer l'impossibilité d'une intelligence sans sensation, contrairement à ce que soutenaient les Platoniciens. Il faudrait donc lire la proposition comme interrogative : « Pourquoi, en effet, ce corps n'aurait-il pas [*de sens*] ? », autrement dit, « voit-on quelle raison donner ? ». S'il en est dépourvu, c'est soit pour le bien de l'âme, soit pour celui du corps, mais on n'observe ni l'un ni l'autre, car sans le sens, son âme ne peut intelliger mieux, ni le corps mieux se conserver. Aristote en conclut directement qu'aucun corps ambulant ayant une âme n'est privé de sensation. Et la suite dévoile que c'était bien son intention : il est impossible qu'un corps simple soit un corps animal.

858- Le sens est nécessaire pour tout animal purement et simplement. Aristote propose deux choses : tout d'abord, si un corps est doté de sensation, il doit être ou bien simple, ou bien composé. Or, il est impossible qu'il soit simple, car sinon, il ne pourrait posséder le toucher. En outre, ce sens est indispensable à tout animal, non seulement à celui qui se déplace, mais encore à tous les animaux immobiles, comme ce fut montré.

859- Il prouve que les sens du toucher et du goût appartiennent à tous les animaux, et d'abord le sens du toucher. Ce que nous allons dire à présent montrera que le toucher est nécessairement présent chez tous les animaux. L'animal est un corps animé. Or, tout corps engendrable et périssable est tangible ; et l'on appelle tangible ce qui est sensible au toucher (les corps célestes, qui ne sont ni engendrables, ni périssables, ne sont pas tangibles : ils n'ont pas la nature des éléments qui leur permettrait de disposer des qualités élémentaires que sont les qualités tangibles. Tous les corps périssables, en revanche, doivent avoir des qualités tangibles, puisqu'ils sont ou bien les éléments simples, ou bien composés d'éléments).

860- On en conclut qu'il est nécessaire au corps animal de posséder le sens du toucher pour préserver son animalité. Celui-ci se prêtant, en effet, au contact et possédant les qualités tangibles, à l'image des corps qui viennent à le toucher, peut être affecté par ce qui le touche d'une modification matérielle jusqu'à sa destruction. Il en va autrement des autres sens qui s'exercent à travers un milieu autre et sans contact, comme l'odorat, la vue et l'ouïe. Ces sensibles, parce qu'ils sont éloignés et ne touchent pas le corps animal, ne peuvent l'altérer au point de le corrompre comme le tangible. C'est pourquoi, si l'animal ne disposait pas du sens du toucher

pour distinguer le convenable du nocif, il ne pourrait fuir ce dernier ni poursuivre le premier, et ne saurait sauvegarder son animalité. Il est donc indispensable au salut de l'animal qu'il possède le sens du toucher.

861- Aristote montre la même chose du goût. Celui-ci est comme une sorte de toucher portant sur l'aliment, grâce auquel on juge de sa comestibilité ou non. L'aliment fait partie des corps tangibles ; il nourrit parce qu'il est chaud, froid, humide et sec. Nous nous nourrissons donc de ce qui nous constitue. Ni le son, ni la couleur ni l'odeur n'interviennent dans l'alimentation, la croissance et le déclin. La saveur, en revanche, contribue à l'alimentation en qualité de sécrétion organique. On voit donc que le goût est une sorte de toucher car il ressent quelque chose de tangible et de végétal, c'est-à-dire de la nourriture et des aliments. Il est ainsi évident que ces sens sont nécessaires à l'animal et que celui-ci ne peut en conséquence être privé du toucher.

862- Les sens autres que le toucher et le goût ne se retrouvent pas chez tous les animaux, mais chez certains, car ces autres sens, tels que la vue, l'ouïe ou l'odorat servent non pas aux nécessités de l'animal, mais à sa qualité de vie. On doit donc les observer non pas en tout genre d'animal, mais chez ceux qui se meuvent d'un mouvement de locomotion. Un tel animal, en effet, s'il veut se sauvegarder, doit non seulement ressentir ce qui le touche, mais aussi percevoir l'objet éloigné qui le meut à distance. Ce phénomène de sentir quelque chose au loin demande d'avoir des sens utilisant un milieu tel qu'il subisse le sensible et le véhicule, et qu'ainsi, il stimule le sens.

863- Aristote explique un de ses dires. Il l'illustre à l'aide de la propulsion. On voit, en effet, que le déplacement procède à un changement vers un lieu précis. Ce qui propulse au départ le fait de façon que cette propulsion en provoque une autre. La première propulsion meut donc la troisième à travers un intermédiaire. La première, en outre, propulse et n'est pas propulsée, tandis que la dernière qui achève le mouvement, est propulsée mais ne propulse pas ; l'intermédiaire, quant à lui, connaît les deux ; il est à la fois propulsé et propulseur, et souvent, de tels intermédiaires sont nombreux. Et ce qui se passe pour la locomotion, se retrouve dans l'altération qui, elle aussi, connaît un premier moteur, un mouvement dernier et un intermédiaire à la fois mu et moteur.

864- La différence tient toutefois à ce que l'altérant premier reste sur place pendant qu'il altère, contrairement au propulseur. Aristote donne un exemple : lorsqu'on plonge quelque chose dans de la cire liquide, elle est

modelée jusqu'aux limites de l'empreinte effectuée grâce à l'altération par la chaleur. La pierre, en revanche, parce qu'elle est dure, ne se prête pas à un tel enfoncement. Dans l'eau, au contraire, on peut pénétrer encore plus profond que dans la cire. Mais c'est l'air, matière la plus malléable, qui est mu, qui agit et qui subit le plus loin possible, en tant que milieu, tant qu'il conserve son unité et ne se heurte pas à un obstacle interposé. C'est pourquoi, au sujet de la répercussion sur la vue, il vaut mieux dire que l'air supporte le dessin et la couleur tant qu'il demeure unifié et continu, ce qui arrive tant qu'il est léger et ininterrompu, plutôt que de soutenir que la vue émet des rayons qui se répercutent contre le visible, aux dires des Platoniciens. Ainsi, l'air ébranlé de cette façon par la figure et la couleur, va stimuler la vue parce que le visible mobilise tout l'air jusqu'à la vue. Il en irait de même de la cire et du sceau si l'empreinte de ce dernier s'imprimait dans la cire jusqu'au bout, comme le visible imprime son espèce dans l'air jusqu'à la vue.

Leçon 12 (*18*) Conclusion finale

865- Ensuite, Aristote prouve que le corps de l'animal ne peut être un corps simple
869- Ensuite, conclusion sur la relation du sens à l'animal
D'abord, le lien du toucher à l'animalité
872- Ensuite, le lien des autres sens à l'animalité

Aristote, ch. 13, 435a11 - b25

865- Après avoir établi que le toucher est nécessairement inhérent à tous les animaux, le Philosophe entend désormais montrer qu'il est impossible que le corps animal soit simple, comme du feu ou de l'air, comme certains animaux qui seraient fait d'air aux dire des Platoniciens. Il le prouve ainsi : aucun autre sens ne peut exister sans le toucher, donc, tout animal doit avoir le sens du toucher, nous l'avons dit ; il faut donc que le corps animé par une âme sensible soit ainsi fait que le sens du toucher puisse s'exercer à travers lui. Mais les éléments autres que la terre peuvent être organes ou milieux des autres sens. L'air et l'eau parce qu'ils permettent de sentir à travers un milieu différencié. Le toucher, en revanche n'utilise pas de milieu, mais un contact direct avec le sensible, d'où son nom. Même si les autres sens perçoivent grâce à une sorte de contact, non pas immédiat mais à travers un milieu (le sensible, en effet, touche le sens grâce au milieu, du fait que par ce milieu, il le stimule), seul le sens du toucher ressent par lui-même au contact du sensible et non au moyen d'un milieu.

866- Il est clair, par conséquent, que le corps animal doit être ainsi constitué qu'il procure de lui-même le toucher, alors que ce n'est pas nécessaire pour la vue et l'ouïe, car ces derniers sens se servent d'un milieu extérieur. Comme le corps animal doit procurer le toucher, il est impossible qu'il soit fait de quelque élément que ce soit, ni de terre qui ne permet aucune des autres sensations, ni des éléments restants qui engendrent ces autres sensations.

867- La raison en est que ce qui produit le toucher doit être une moyenne entre des qualités tangibles contraires, de façon à porter leur existence potentielle, comme cela a été expliqué. C'est vrai non seulement de la qualité terre, mais aussi de toute qualité tangible. Or, les corps simples ne se prêtent pas à cette médiété entre qualités tangibles, mais exercent une des qualités contraires à son maximum. Donc, aucun corps simple, à l'évidence, ni quelque substance voisine ne peut procurer le sens du toucher. C'est pourquoi les os, les cheveux et d'autres parties corporelles ne sont pas sensitives, car dominent en elles les caractéristiques terreuses ; elles ne se prêtent pas à cette médiété que requiert le toucher.

868- Pour cette même raison, les végétaux n'ont aucune sensibilité, car ils sont très terreux. Or, sans le toucher, il ne peut y avoir aucun des autres sens, et le toucher ne peut s'exercer à l'aide d'un autre élément. Il est donc manifeste qu'aucun corps simple ne peut être animé d'une âme sensible.

869- Aristote induit de ses dires une conclusion sur la relation du sens à l'animal, et d'abord, le lien du toucher avec l'animalité. Comme nous avons établi qu'il était nécessaire à tout animal d'avoir le toucher, il est clair que la privation de ce seul sens entraîne la mort de l'animal. Le toucher est, en effet, convertible avec l'animalité. On ne peut le posséder sans être animal, ni être animal sans en disposer.

870- Aristote en conclut que les sensibles des autres sens blessent le sens s'ils sont excessifs. L'éclair trop éblouissant altère la vue et un bruit trop fort rend sourd. Néanmoins, même amputé de ces sens, l'animal peut continuer d'exister. L'excès ne détruit pas l'animal, sauf s'il s'accompagne accidentellement d'un contact physique, si par exemple, se joignent au bruit, un souffle et un choc comme le tonnerre qui tue parfois des animaux, ou bien encore comme certains autres qui meurent d'avoir vu, non pas du fait de la visibilité des objets mais de l'infestation de l'air par des particules vénéneuses. Il faut entendre la même chose des odeurs lorsque des parfums délétères empestent l'atmosphère ; également des saveurs qui peuvent tuer l'animal non en tant que saveurs, mais parce qu'elles sont porteuses de qualités tangibles comme une chaleur ou un froid excessif.

871- Mais des qualités tangibles excessives détruisent par soi l'animal, et non par accident, car tout excès de sensibilité corrompt le sens. Ce qui peut être touché, à savoir le tangible, s'il est extrême, détruit le toucher. Or, c'est lui qui oriente la vie animale ; celle-ci dure tant que dure ce sens. Mais, on a déjà établi qu'il est impossible à l'animal d'exister sans toucher. Par conséquent, à l'évidence, l'outrance du tangible corrompt non seulement le sens du toucher, mais aussi l'animal puisque seul ce sens doit nécessairement être présent en lui.

872- Ensuite, le lien des autres sens avec l'animalité. L'animal jouit des autres sens non pas par nécessité d'existence, car il pourrait s'en passer pour être et vivre, mais pour son bien-être. Il possède la vue parce qu'il vit à l'air libre ou dans l'eau, ce qui lui permet de voir au loin à travers cet air ou cette eau, mais aussi à travers tout ce qui est translucide, puisque nous voyons aussi grâce aux corps célestes. L'animal possède aussi le goût pour apprécier l'agrément ou la répugnance de la

nourriture ; si par exemple, un aliment éveille en lui du plaisir, il se met à le convoiter et à se déplacer pour s'en saisir.

873- Notons toutefois que nous avons dit du goût qu'il était nécessaire à l'animal au titre de toucher dédié à l'aliment, alors qu'il est compté ici parmi les sens non nécessaires au titre du jugement sur les saveurs qui rendent l'aliment agréable ou répugnant pour le prendre ou le repousser plus facilement. Ce qui a été dit du goût doit s'étendre aussi à l'odorat car c'est par lui que l'animal est attiré vers une nourriture distante, même si chez l'homme, l'odorat est d'une autre espèce et d'une autre utilité, comme décrit au livre *Du sens et du senti*.

874- L'animal possède une ouïe afin de pouvoir lui signifier quelque chose. Il est nécessaire qu'un animal puisse partager ses conceptions avec un autre lorsque l'un d'eux se fait aider par l'autre, ce qui s'observe surtout parmi les animaux grégaires et chez tous ceux dont la progéniture est éduquée par les géniteurs. Ces animaux doivent aussi posséder une langue afin d'émettre aux autres leurs sentiments par des signes vocaux.

Ce qui a été dit sur l'âme est désormais suffisant.

TABLE DES MATIÈRES

GUIDE DE LECTURE DU TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE 9

Avertissement 10
L'Arbre de Porphyre 10
Intuition de l'âme 19
Comment définir ? 22
Définition générale de l'âme 25
Recherche de définitions précises des différents types d'âmes 32
Définition des âmes par la voie de la connaissance 36
Définition des âmes par la voie de la motricité 37
Notes de traduction : 39
Choix de vocabulaire : 40

TRAITÉ DE L'ÂME D'ARISTOTE COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN .. 47

Synopse d'ensemble 48

LIVRE I - L'ÂME SELON LA PENSÉE DES AUTRES PHILOSOPHES 49

Synopse du Livre I L'âme selon la pensée des prédécesseurs d'Aristote 50
Leçon 1 Prohème. Questions sur la définition de la substance de l'âme 51
Leçon 2 Prohème – Difficultés de définition des accidents de l'âme 58
Leçon 3 La pensée des Anciens, découverte de l'âme par le mouvement 64
Leçon 4 La pensée des Anciens, découverte de l'âme par la connaissance 69
Leçon 5 Les principes attribués à l'âme par les anciens philosophes 73
Leçon 6 Discussion sur les opinions des anciens philosophes 79
Leçon 7 Démocrite et Platon 84
Leçon 8 Réfutation de Platon 90
Leçon 9 Contre Empédocle 98
Leçon 10 L'auto-motricité de l'âme 103
Leçon 11 Contre Xénocrate 110
Leçon 12 Contre la voie d'Empédocle par la connaissance 114
Leçon 13 Contre une opinion dérivée 119
Leçon 14 La question de l'unité de l'âme 121

LIVRE II - L'ÂME SELON LA VÉRITÉ

L'ÂME VÉGÉTATIVE ET L'ÂME SENSIBLE 125

Synopse du Livre II L'âme selon la vérité. L'âme végétative et sensible 126
Leçon 1 Première définition de l'âme, conclusion d'une démonstration 128
Leçon 2 Explicitation de la première définition de l'âme 136
Leçon 3 Seconde définition de l'âme, principe de démonstration 140
Leçon 4 La forme du corps vivant, principe premier de vie 145

Leçon 5 Généralités sur les parties et puissances de l'âme 151
Leçon 6 Définitions propres aux différents types d'âmes 157
Leçon 7 Préalables à la connaissance de l'âme végétative 161
Leçon 8 Réfutation de deux erreurs sur l'âme végétative 166
Leçon 9 Définition des puissances végétatives 170
Leçon 10 Relation du sens au sensible 176
Leçon 11 Le passage de la puissance à l'acte en général 179
Leçon 12 Le passage de la puissance à l'acte pour les sens 184
Leçon 13 Le sensible 188
Leçon 14 Le visible 193
Leçon 15 La vision 201
Leçon 16 L'audible 205
Leçon 17 La stimulation de l'ouïe par le son 210
Leçon 18 La voix 214
Leçon 19 L'odorant 218
Leçon 20 L'odorat 221
Leçon 21 Le sapide 224
Leçon 22 Le tangible 229
Leçon 23 Le toucher 233
Leçon 24 Synthèse sur le sens 239
Leçon 25 (*Livre III, Leçon 1*) Il n'existe pas d'autre sens propre 243
Leçon 26 (*III, 2*) Le sens commun 249
Leçon 27 (*III, 3*) L'unité du sens commun 255
Leçon 28 (*III, 4*) Différence entre le sens et l'intellect 260
Leçon 29 (*III, 5*) La représentation n'est ni sensation, ni science, ni opinion .266
Leçon 30 (*III, 6*) La nature de la représentation 272

LIVRE III L'ÂME INTELLECTUELLE 277

Synopse du Livre III L'âme intellectuelle 278
Leçon 1 (*7*) La capacité d'intelligence 279
Leçon 2 (*8*) La capacité d'intelligence conduite à l'acte 287
Leçon 3 (*9*) Doutes sur la capacité d'intelligence 294
Leçon 4 (*10*) L'intellect agent et l'intelligence en acte 297
Leçon 5 (*11*) Les opérations de l'intellect 303
Leçon 6 (*12*) Rapport de l'intelligence à la sensation 309
Leçon 7 (*13*) La nature de l'âme 316
Leçon 8 (*14*) L'âme, principe de locomotion – Discussion 319
Leçon 9 (*15*) L'âme, principe de locomotion – Démonstration 325
Leçon 10 (*16*) Les différents principes de locomotion animale 330
Leçon 11 (*17*) L'organisation des parties de l'âme 333
Leçon 12 (*18*) Conclusion finale 339
TABLE DES MATIÈRES 343

Structures éditoriales du groupe L'Harmattan

L'Harmattan Italie
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'Harmattan Hongrie
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'Harmattan Sénégal
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'Harmattan Cameroun
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'Harmattan Burkina Faso
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

L'Harmattan Guinée
Almamya, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'Harmattan RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala – Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'Harmattan Congo
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'Harmattan Mali
ACI 2000 - Immeuble Mgr Jean Marie Cisse
Bureau 10
BP 145 Bamako-Mali
mali@harmattan.fr

L'Harmattan Togo
Djidjole – Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'Harmattan Côte d'Ivoire
Résidence Karl – Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

Nos librairies en France

Librairie internationale
16, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

Librairie des savoirs
21, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

Librairie Le Lucernaire
53, rue Notre-Dame-des-Champs
75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13

COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN SUR LE *TRAITÉ DE L'ÂME* D'ARISTOTE

Le *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote* par Thomas d'Aquin est le cinquième des commentaires fondamentaux des œuvres d'Aristote traduits en langue française. Avec celui des *Physiques*, de la *Métaphysique*, de *l'Interprétation* et des *Analytiques*, il fonde l'édifice de la philosophie de Thomas d'Aquin et assure les contreforts de sa théologie. Ce traité se présente comme un vaste essai de définition de l'âme et principalement de l'âme humaine, avec en filigrane, une question lancinante : cette âme est-elle immortelle ?

Saint Thomas nous alerte : « *Il faut considérer comme ils le méritent, le soin et l'ordre admirables qu'Aristote met dans sa démarche* », car si ce traité est l'un des plus courts d'Aristote, et selon ses propres termes, encore à l'état d'ébauche, il est construit avec une rigueur méthodologique qui en fait une sorte de modèle pour toute réflexion philosophique.

Thomas propose une explication reconnue comme des plus limpides, et introduit à un livre encore loué deux millénaires plus tard, par Hegel, Marx ou Darwin. Comme le reste de l'œuvre d'Aristote, il connaît aujourd'hui un regain d'intérêt remarquable et le commentaire de Thomas offre un guide très sûr pour son intelligence.

***Guy-François Delaporte**, auteur de plusieurs livres sur Thomas d'Aquin, a créé et anime depuis plus de vingt ans le site internet « Grand Portail Thomas d'Aquin ». Il a entrepris en parallèle de traduire l'ensemble des commentaires philosophiques de Thomas d'Aquin, lesquels, à la différence de son œuvre théologique, étaient encore pour la plupart inédits en français.*

En couverture : détail retravaillé de la « *La Vierge à l'enfant avec saint Dominique et saint Thomas d'Aquin* » de Fra Angelico, Wikimedia Commons.

ISBN : 978-2-343-22827-3
35 €